

الدكتور رياض نعيان آغا
وزير الثقافة

كلمة العدد

لجنة التراث العالمي

و.ع.ح.ي.الغيم رئيس التحرير

التصوف والموسيقا

محمد قجة

الجغرافية والأدب. تقاطع المعارف البشرية

د. مازن الوعر

أنطون مقدسي والفلسفة الشخصية

أحمد حيدر

اشكالية النهضة في الفكر العربي المعاصر

د. عزت السيد أحمد

مفهوم المضحك في تاريخ الفكر الجمالي

د. أحمد طعمة حلبي

اللغة العربية في ميزان الثقافة العالمية

د. أحمد يحيى الخراط

دمشق في حياة سليمان العيسى وفي شعره

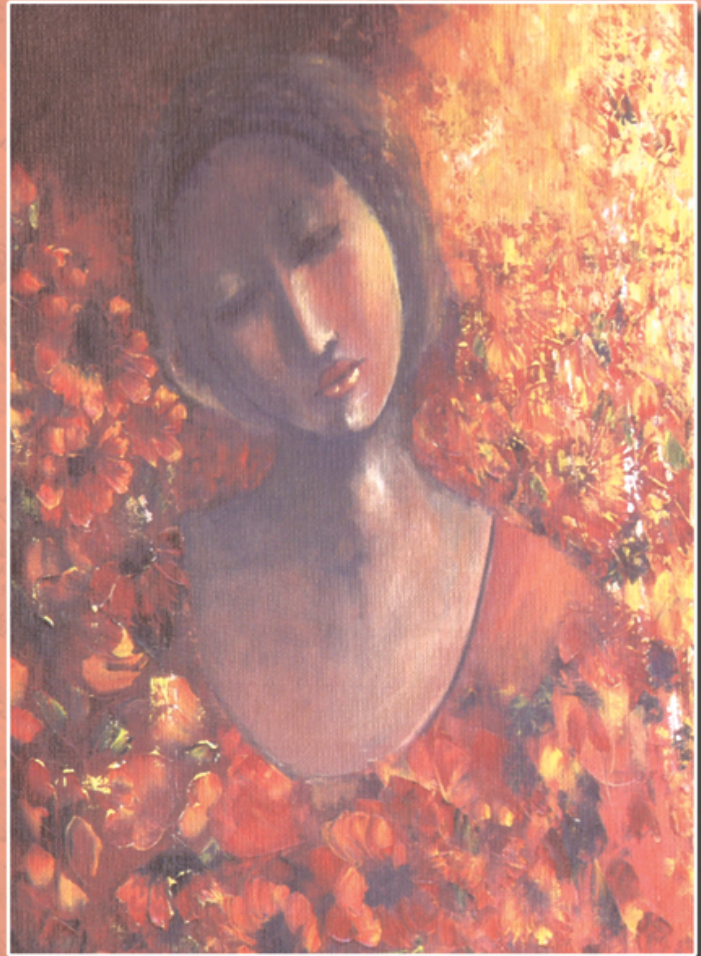
د. ملكة أبيض

معاني أسماء الأيام والشهور واشكالية التسميات

محمد جميل الحطاب

الإبداع

طفولة (شعر) سليمان العيسى
بيوت (شعر) فؤاد نعيمة
إلى شمس تبريز (شعر) وفيق سليمان
الحلم (نص) د. عبد الكريم الأشتر
هو اعتذار إليك يا أبي (قصة) د. محمد فاتح زعل



ربيع - للفنانة غاده دهني

التناص بين النظرية والتطبيق

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن



حوار العدد مع الفنان التشكيلي محمود تركي بك

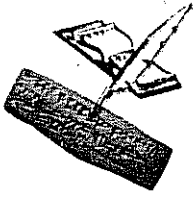
دراسات مسمارية



من نتاج عطاء مكتشفات ماري «تل الحريري» و«إيبلا» «تل مردوخ» و«أوغاريت» «رأس شمرا» وترقا وتل ليلان وتل بيدرو وتل حمد وغيرها من المواقع الأثرية السورية، أصبح لدينا مجموعات ضخمة من الرقم المسمارية التي تؤرخ للحضارة والفنون والحياة الدينية والاقتصادية والسياسية والعلاقات التجارية بين ممالك الشرق القديم، وأصبح لهذه الرقم التي يعود تاريخ معظمه إلى الألفين الثالث والثاني قبل الميلاد، جامعات ومعاهد تهتم بها، وتقوم بإنتاج الدراسات والأبحاث عنها، وكان آخرها النشرة الخاصة للدراسات المسمارية التي يقوم بإصدارها قسم التاريخ - شرق قديم في جامعة دمشق، بإشراف الدكتور فيصل عبد الله. الفرحة كبيرة لأن الدراسات المسمارية في جامعة دمشق، أصبحت قادرة على إنتاج دراسات متخصصة باللغة العربية، بعد أن كنا نستمد معلوماتنا من المصادر الأجنبية ومما عرف سابقاً بالدراسات الآشورية والأكادية التي تصدرها بعض المعاهد الأوروبية والأمريكية.

من خلال ترجمات هذه الرقم، تم اكتشاف عظمة العطاء الإنساني الذي قدمه أجدادنا في بلاد الشام وبلاد الرافدين في مجالات العلوم والمعرفة والحضارة والأدب والفنون والاقتصاد، وكيف عم هذا العطاء بنوره وإشعاعه الرائع على حضارات الشعوب الأخرى، وكيف أثرت ثقافة الإنسان العربي القديم في ثقافات الشعوب كافة..

يقولون أول الغيث قطره، وصدور أول مجموعة من الأبحاث التي قام بها باحثون وأساتذة من جامعة دمشق - قسم التاريخ يدعو إلى التفاؤل، وكل ما نرجوه أن تتبعها دراسات ومساهمات أخرى، وألا تكون بيضة الديك!؟.



رئيس مجلس الإدارة
الدكتور رياض نعيان آغا
وزير الثقافة



رئيس التحرير
د. علي القيم
معاون وزير الثقافة

أمين التحرير
محمد سليمان حسن

الإشراف الفني والطباعة
أحمد عكيدي

المعرفة

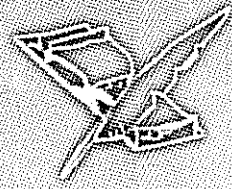
AL - MARIFA

مجلة ثقافية شهرية

تصدرها وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية
العدد ٥٣٤ السنة ٤٧ - صفر ١٤٢٩ هـ - آذار ٢٠٠٨ م

الهيئة الاستشارية

د. بشير الخشام
د. عبد الكريم البياني
د. حسام الخطيب
د. سميل زكار
د. طيب تيزيني
د. جورج صديقي



هيئة التحرير

ابشوق بغداوي
د. عصام خوري
د. سير حسن
د. عبد الله الوهيف

دعوة الكاتب والمقرب العكس

- ترحب مجلة المعرفة بإسهامات الكتاب والمفكرين العرب في مجل قنوات المعرفة الإنسانية
- يفضل أن تيراجح حجم المقال بين ١٥٠٠-٤٠٠٠ كلمة وحجم البحث بين ٤٠٠٠-٦٠٠٠ كلمة
- يُراعى في الإسهامات أن تكون موثقة بالأشارات المرجعية وفق الترتيب التالي:
- اسم المؤلف - عنوان الكتاب - مكان الطباعة وتاريخها - رقم الصفحة مع ذكر اسم المحقق
- في حال الكتاب محققاً، واسم المترجم في حال الكتاب مترجماً
- ترجو المجلة من كتابها أن يقرنوا إسهاماتهم بتعريف موجز لهم
- ترجو المجلة أن تردها الإسهامات منضدة على الحاسوب ومراجعة من قبل كاتبها
- تلتزم المجلة بإعلام الكتاب عن قبول إسهاماتهم خلال شهر من تاريخ تسلمها. ولا تُعاد لأصحابها
- يُرشد توجيه المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي :
- الجمهورية العربية السورية - دمشق - الروضة - رئيس تحرير مجلة المعرفة - ٣٣٣٦٩٦٣

المواد المنشورة في مجلة قصر عن رأي أصحابها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

www.moc.gov.sy

الإهداء: المطبعة مطابع وزارة الثقافة

سعر النسخة ٢٥ ل.س أو ما يعادلها
تضاف إليها أجرة البريد خارج القطر

في هذا العدد

كلمة الوزارة

الدكتور رياض نساء آرغنا
وزير الثقافة

التفسير الإيديولوجي للصراع

كلمة العدد

وعلي القاسم
رئيس التحرير

لجنة التراث العالمي

الدراسات والبحوث

- ٢٠ د. علي وطفة الطائفة التدميرية للعنف السيكولوجي في الحياة التربوية
- ٣٠ د. مازن الوعر الجغرافية والأدب
- ٤٤ د. عزت السيد أحمد إشكالية النهضة في الفكر العربي المعاصر
- ٦٦ د. شمس الدين شمس الدين الإحصاء لغة واصطلاحاً
- ٨٢ د. ملكة أبيض دمشق في حياة سليمان العيسى وشعره
- ٩٣ د. محمد يحيى الخراط اللغة العربية في ميزان الثقافة العالمية
- ١١١ محمد جميل حطاب معاني أسماء الأيام والشهور وإشكالية التسميات
- ١٢٣ أحمد حيدر أنطون مقدسي والفلسفة الشخصية
- ١٤٠ محمد قجة التصوف والموسيقى
- ١٥٦ محمد الخطيب الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)
- ١٧٦ حسن النميري الرجل.. وكيف يشبه بالحيوان؟

الإبداع

شعر:

- ١٩٦ حين أكتب سليمان العيسى
١٩٨ بيوت فؤاد نعيسة
٢٠١ إلى شمس تبريز وفتيق سليطين

قصة :

- ٢٠٥ هو اعتذار إليك يا أبي د. محمد فاتح زغل
٢١١ توافق ترجمة صلاح دهني

نص :

- ٢١٩ اللحم د. عبد الكريم الأشر

آفاق المعرفة

- ٢٢٦ ضرورة ودوافع التجديد في البحث البلاغي المعاصر د. أحمد غنام
٢٢٣ أزمة اللغة = أزمة الهوية د. سهيل الملاذي
٢٤٤ مفهوم الأنا في فكر أحمد برقاوي د. محمد الجبر
٢٥٢ بلاد الشام ورحلات الرسول العربي د. خليل المقداد
٢٧٦ غياب النقد الجاد عن ساحتنا الأدبية المعاصرة د. نزار عوني
٢٨٥ رحلة سعي نحو السعادة د. خير الدين عبد الرحمن
٢٩٣ دراسة الأدب الأندلسي في العصر الحديث د. حسين فاضل
٣٠٠ مفهوم (المضحك) الهزلي في تاريخ الفكر الجمالي د. أحمد طعمة حليبي
٣١٠ سعدي الشيرازي ملك الكلام وقبائرة شيراز عبد الفتاح قلعه جي
٣٢٠ جدلية قصيدة الحدائة جهينة حسن
٣٢٧ دور المؤسسات التربوية في دعم الحركة التدييرية منيف وحود
٣٣٩ مشاهد من ألوان الحياة عبد الباقي يوسف
٣٥٠ بين وعي الذات والهوية ومواجهة الآخر إبراهيم الصعبي
٣٥٦ ألوان المدن في حياة الإنسان سمية الغانم
٣٦٧ ابن دانيال الموصلية مؤسس مسرح خيال الظل مئري العاني

حوار العدد

- ٣٧٤ تركي محمود بك: تراشا هو فننا عادل أبو شنب

مقالات

- ٣٨٢ صفحات من النشاط الثقافي أحمد الحسين

كتاب الشهر

- ٣٩٦ التناص بين النظرية والتطبيق محمد سليمان حسن

آخر الكلام

- ٤٠٦ تاريخنا المقبل رئيس التحرير

الدكتور رياض نفاة أرغنا
وزير الثقافة

التفسير الإيديولوجي للصراع

تدور بعض الأبحاث الفكرية حول ظاهرة التطرف، بشكل نخشى معه أن تستغل هذه الأبحاث للوصول إلى هدف بعيد هو وصم حركات التحرر الوطنية بسمة التطرف الفكري والإيديولوجي الذي يشكل حقاً أخطر التحديات التي تواجه الثقافة العربية والإسلامية اليوم، وهي الثقافة التي نادى

عبر تاريخها الطويل بالوسطية، رلاسيما بعد أن منحها الإسلام قدسية دينية بقول الله سبحانه (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً). ولقد تعرض مفهوم الوسطية ذاته لاختطافات مذهبية جعلت تحديد نقطة الوسط موضع اختلاف، ولم يكن الاختلاف الفقهي أو الفكري بين النخب ينعكس على حياة الناس إلا في مراحل استثنائية عبر التاريخ، لكن ظاهرة الاختلاف الصحية، والتي تشكل دوافع الحوار الذي ينبغي أن يستمر في جسد الثقافة وروحها، أخذت طابع التطرف الذي تصاعد في أواخر القرن العشرين حتى بلغ ذروة دموية مع مطلع القرن الجديد.

ولقد اطلعت على كثير من الدراسات التي ناقشت موضوع التطرف الإيديولوجي، ووجدت أن بعض الدارسين يبحثون عن أسباب التطرف فيجدون عشرات الأسباب، لكنهم لا يذكرون بينها السبب الأخطر في نمو ظاهرة التطرف وهو وجود إسرائيل في منطقتنا العربية الإسلامية بحد ذاته، ومن ثم سعيها المبرمج لتنمية ظواهر التطرف.

وما أظن أحداً من العرب ينكر أن إسرائيل هي نتاج فكر إيديولوجي متطرف ومتخلف، فهي مؤسسة على أساطير وأوهام تنطلق من تأويل صهيوني للتوراة، يجعل فلسطين أرض المعاد، ويجعل اليهود شعب الله المختار، ويجعل الآخرين من (الغوييم) رغم كل ادعاءات الصهيونية بأنها حركة علمانية، فاسم الدولة العبرية ذاتها اسم ديني. وقد حرصت الثقافة العربية والإسلامية على أن تبتعد في صراعاتها عن الأديان، فأعلنت أنها تجابه الفكر الصهيوني، ولا تعادي اليهودية بوصفها ديناً. ولم يكن هذا الموقف العقلاني جديداً على الثقافة العربية الإسلامية، فحين أعلنت أوروبا حربها الصليبية على العرب والمسلمين قبل ألف عام، رفض المثقفون والمفكرون والمؤرخون

العرب تسمية هذه الحروب بالاسم الديني الذي اختارته أوروبا حين نبت نداء البابا «أرابان»، وسموها حروب الفرنجة. وقد انطلق هذا الفهم من علو شأن المسيحية العربية في المجتمع العربي والإسلامي، فالمسيحيون العرب وقفوا مع أهلهم المسلمين يصدون الفرنجة، وموقف المسلمين نابع من كون الثقافة الإسلامية قائمة على الإيمان بالسيد المسيح وبالسيدة العذراء مريم، ويصحف إبراهيم وموسى وبالتوراة والإنجيل ويكل الرسل والنبیین (لا نفرق بين أحد من رسله) والإسلام يدعو الأديان إلى الكلمة السواء ولا يقبل أن تدخل في صراعات وحروب (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء).

ولذلك لم يكن مفاجئاً أن يرفض العرب والمسلمون تفسير الاستعمار الغربي الذي احتل بلادهم في القرنين التاسع عشر والعشرين على أنه استكمال للحروب الصليبية، وإن كان بعض المؤرخين والباحثين يشيرون إلى ذلك، لكن التفسير الأكثر حضوراً في الثقافة العربية هو تفسير الاستعمار الغربي تفسيراً دنيوياً ينأى عن زج الدين في الصراع. وقد اكتفت كتب التاريخ الحديث، ولاسيما المدرسية منها بإشارة عابرة إلى كون الجنرال «غورو» توجه حين دخل دمشق إلى قبر صلاح الدين ورفس القبر بقدمه وقال قولته الشهيرة (ها نحن عدنا يا صلاح الدين) وفي هذا القول إصرار منه على استمرار الحروب الصليبية في حملته، وأحسب أن نابليون كان أدهى منه حين احتل مصر، فقد حاول أن يتقرب إلى المسلمين عبر مشاركتهم في احتفالاتهم الدينية، بل إن الجنرال «مينو» الذي خلف «كليبر» أعلن إسلامه، وسمى نفسه عبد الله.

وعبر هذا التأسيس الثقافي العربي والإسلامي في شكله الأغلب، بقيت الثقافة العربية والإسلامية في منأى عن التطرف الإيديولوجي، ورفضت أن يكون صراعها مع إسرائيل صراعاً مع اليهودية، وركزت على كونه صراعاً

مع حركة استعمارية استيطانية هي الحركة الصهيونية، ولم يحدث قط عبر تاريخ الصراع العربي-الإسرائيلي أن تعرض يهودي يعيش في البلاد العربية والإسلامية إلى أي أذى أو اعتداء.

وحيث وقعت جريمة ١١ سبتمبر (أيلول) في الولايات المتحدة استنكر العرب والمسلمون أن يسارع قادة الولايات المتحدة وبعض القيادات السياسية والفكرية في الغرب جله، إلى تحميل الإسلام مسؤولية هذه الجريمة الإرهابية الكبرى، ولئن كان بعض العرب والمسلمين قد قبلوا الاتهام فإن الكثرة المطلقة منهم ما يزالون يشككون بالروايات الأميركية والصهيونية لتفاصيل الجريمة، وينتظرون مع كثير من مثقفي الغرب والعالم، تحقيقاً دولياً يكشف الحقائق، ويوضح أبعاد الخدعة الكبرى التي تمخضت عن كونها باتت مبرراً لغزو واجتياح أميركي واسع لبلاد العرب والمسلمين. وعلى الرغم من زلة لسان الرئيس بوش الشهيرة حين وصف غزوه بأنه حملة صليبية جديدة فقد رفض العرب والمسلمون تفسيره الديني لغزوه، ويات كثير منهم يبحث عن تفسيرات مختلفة لدوافع الغزو بعد أن اتسعت ردة الفعل على جريمة سبتمبر، وشمل التدمير شعب أفغانستان الذي لا شأن له بجريمة سبتمبر، ثم شمل العراق وما يزال يهدد بقية بلاد العرب والمسلمين. وكانت التفسيرات تتراوح بين التفسير السياسي الذي يرى رغبة الولايات المتحدة بتوسيع سلطتها على العالم، وبين التفسير الاقتصادي الذي يجعل السيطرة على منابع النفط والثروات دافع الاجتياح، ويجد هذان التفسيران عند كثير من العرب رواجاً كي يبتعدوا عن التفسير الديني الذي يستند إلى رؤية إيديولوجية متطرفة من الجانب الأميركي، ولكن لم يكن من الممكن أن تتجاهل التفسيرات كون الولايات المتحدة تشن حروبها في منطقتنا لصالح

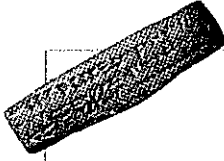
إسرائيل بل نيابة عنها، وقد كشفت مواقف الولايات المتحدة وحلفاؤها عن حقيقة الدوافع الصهيونية بشكل بات يصعب تجاهله أو إنكاره.

ومع كل الفهم الواضح للدوافع الإيديولوجية للغزوات المتلاحقة ضد العرب والمسلمين، فقد أسس العرب حركات مقاومتهم ضمن الأطر الوطنية والقومية، وبالطبع لم تكن هذه الحركات تتجاهل الدوافع الدينية، فهي تدعو الناس إلى الموت دفاعاً عن أرضهم وعن حريتهم، وحين يكون المرء متجهاً إلى الموت فلا بد من أن يستثير عقيدته التي تجعل الموت دفاعاً عن الأرض والعرض والأمن والكرامة والسيادة شهادة تشكل دافعاً روحياً ومعنوياً، لكن استنفار هذا الدافع لم يصبغ حركات المقاومة بصبغة دينية محضة، فالثورة السورية الكبرى لتحرير سورية من الانتداب الفرنسي كانت ذات طابع وطني بامتياز، وكذلك كان جيش الإنقاذ الذي انطلق من سورية، والأمر ذاته في حركة التحرير الجزائرية، رغم أن الدافع الديني لم يغب عنها قط، والأمر ذاته كذلك مع الثورة الفلسطينية التي تمخضت عن حركة «فتح» وما اكبتها من جبهات تحرير وحركات كانت ذات طابع وطني أو قومي.

لكن إمعان الصهاينة في العدوان المستمر على مقدسات المسلمين والمسيحيين العرب، وإحراقهم للمسجد الأقصى، وعزفهم المستمر على التفسير الديني للصراع عبر إصرارهم على هدم مسجدي القبة والأقصى ومنع المصلين من الوصول إليهما، ومحاولتهم الدؤوية بناء (الهيكل) وحملتهم الإعلامية الضخمة المعادية للإسلام ولنبيه وقرآنه، أجبرت كثرة المقاومين على خوض المعركة بصبغة دينية. ولذلك انطلقت حركات تحرير إسلامية باتت هي الغالبة في ساحات المقاومة، على مبدأ أنه لا يفل الحديد إلا الحديد. وهنا أدركت إسرائيل خطورة دخول الإسلام بقوة إلى

حلبة الصراع، ولاسيما بعد مواجهتها للانتفاضة الفلسطينية الكبرى، ومن ثم هزيمتها أمام المقاومة اللبنانية (الإسلامية منها خاصة) نهاية القرن العشرين. وكان طبيعياً أن تركز إسرائيل جهودها على محاربة الإسلام بقوة، وبالعامل على تقديم صورة رديئة ومشوهة لهذا الدين السمح، من خلال دعم حركات التكفير والتطرف، وتنمية دوافعها، وتوفير الدعم اللوجستي لها، كما فعلت حليفاتها الاستراتيجية مع تنظيم «القاعدة» الذي هو صناعة أميركية محضة.





لجنة التراث العالمي

وعلي القاسم
رئيس التحرير

مشاركتي بتمثيل سورية في اجتماعات الدورة السادسة عشرة للجمعية العامة للدول الأطراف في الاتفاقية الخاصة بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي، التي عقدت في باريس -مقر اليونسكو- بين ٢٤ و٢٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، كانت فرصة جيدة للاطلاع على الأداء الإداري لمركز التراث العالمي، وعلى البرامج العالمية التي ينفذها في كثير من دول العالم، والمشاركة في صياغة أهم القرارات التي اتخذتها لجنة التراث العالمي، والتي تهدف إلى تعزيز مصداقية

التراث العالمي، وكفالة الصون الفعّال لهذه الممتلكات، والتشجيع على تنمية البناء الفعال للمقدّرات في الدول التي لديها مواقع في قائمة التراث العالمي، والقيام بزيادة وعي الجمهور بالتراث العالمي، ومشاركته فيه ودعمه، وقد قررت لجنة التراث العالمي، أن تضيف إلى هذه الأهداف الاستراتيجية المشار إليها، هدفاً يخص المجتمعات المحليّة وينص على «تعزيز دور المجتمعات المحليّة في تنفيذ اتفاقية التراث العالمي».

لقد بلغ عدد الدول الأطراف في اتفاقية التراث العالمي حتى أيار/ مايو ٢٠٠٧ (١٨٤) دولة، وفي تموز/ يوليو ٢٠٠٧ بلغ العدد الكلي للممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي (٨٥١) ممتلكاً (٦٦٠ ممتلكاً ثقافياً و١٦٦ ممتلكاً طبيعياً، و٢٥ ممتلكاً مختلطاً) وتقع هذه الممتلكات في ١٤١ دولة طرفاً (أي أن ٤٣ دولة طرفاً ليس لديها ممتلكات مدرجة في قائمة التراث العالمي)، وقدمت ١٥٧ دولة طرفاً، قوائم مؤقتة بممتلكات ترغب في ترسيحها كي تُدرج في القائمة في السنوات المقبلة، وفي تموز/ يوليو ٢٠٠٧ بلغ العدد الكلي للممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي المعرض للخطر ٣٠ ممتلكاً (١٧ ممتلكاً ثقافياً و١٣ ممتلكاً طبيعياً) وتقع هذه الممتلكات في ٢٤ دولة طرفاً، وللمرة الأولى في تاريخ اتفاقية «اليونسكو» الخاصة بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي، قررت لجنة التراث شطب أحد الممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي، وهو محمية «المها العربية في عُمان» بعد أن أخلّت الدولة الطرف بالتزاماتها المحددة بموجب الاتفاقية، ولا سيما الالتزام بحماية وصون محمية المها العربية، وبالتالي تدهور الممتلك إلى حد فقدان قيمته العالمية الاستثنائية.

هنا لا بد من الإشارة إلى أن الدول الأطراف، عند ترسيحها للمواقع بغية إدراجها في قائمة التراث العالمي، بصون ممتلكاتها التي تدرج في المستقبل

في قائمة التراث العالمي، ويتزويد اللجنة بتقارير منتظمة عن حالة صون هذه الممتلكات، وبموجب المبادئ التوجيهية لتنفيذ اتفاقية التراث العالمي لعام ٢٠٠٥ «يجب أن تحظى جميع الممتلكات المدرجة في قائمة التراث العالمي بالحماية والإدارة الملائمتين على المستوى التشريعي والتنظيمي والمؤسسي والتقليدي لضمان صونها على المدى الطويل». وتذكر هذه المبادئ بضرورة أن توضع لكل ممتلك مرشح خطة إدارية تحدد فيها كيفية المحافظة على القيمة العالمية الاستثنائية للممتلك المعني، ويستحسن أن يكون ذلك بواسطة تشاركية، وهذا شرط مسبق أساسي لا بد من توافره في جميع ملفات الترشيحات الجديدة.



لقد وضعت لجنة التراث العالمي الثقافى والطبيعى جملة من الأهداف والمبادئ التي تضمن الحماية الفعالة للممتلك المرشح أو المسجل لصالح الأجيال الحاضرة والمقبلة، نذكر منها:

- إحداث نظام إداري من أجل ضمان فعالية إدارة ممتلك التراث العالمي، وصون قيمته العالمية الاستثنائية بما في ذلك سلامته وأصالته ويستند هذا النظام إلى الإقرار الكامل بالقيمة العالمية الاستثنائية للممتلك وبسائر قيمه التي تم تحديدها في عملية الترشيح، كما يستند إلى تحديد الخصائص المادية التي تعبر عن هذه القيم وتجسدها، علاوة على الجوانب غير المادية الأخرى التي تسهم في إضفاء هذه القيم.

- حماية القيم التراثية للممتلك، ولا سيما قيمته العالمية الاستثنائية، يجب ألا يتعارض مع الاهتمامات الإنمائية والاحتياجات المشروعة للمجتمعات المحلية، وذلك لضمان استدامته بوجه عام.

- ينبغي لنظام إدارة ممتلكات التراث العالمي أن يتيح وضع الاستجابات

اللازمة لشتى الصعوبات التي تعترض عملية المحافظة على القيمة العالمية الاستثنائية للممتلك، وينبغي للنظام الإداري أن يتيح أيضاً إطاراً لاتخاذ قرارات مستنيرة وذلك عن طريق عمليات تشاركية كاملة بما يسمح بقيام عملية متواصلة ومفتوحة لاستعراض السياسات والإجراءات وتطويرها، كما ينبغي أن يتيح إجراء عمليات للتقييم المتواصل لكي يكون النظام واقعياً وفعالاً.

- فضلاً عن دور النظام الإداري في ضمان البقاء المادي للممتلك، فإنه ينبغي أن ييسر تحسين فهم سكان الموقع وعامة الجمهور، وأن يذكّرهم بضرورة حماية وتعزيز القيم التثقيفية للممتلك وقدرته على الإسهام في التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

- إدراكاً للعناصر المذكورة آنفاً، ينبغي تضمين المبادئ المشتركة عناصر عديدة:

- ١ - فهم عميق للممتلك تتشاطره جميع الأطراف المعنية.
- ٢ - دورة تخطيط وتنفيذ ورصد وتقييم واستخلاص الدروس.
- ٣ - مشاركة الشركاء والأطراف المعنية.
- ٤ - تخصيص الموارد اللازمة.
- ٥ - بناء القدرات.
- ٦ - وصف كيفية عمل النظام الإداري على نحو شفاف وخاضع للمساءلة.

وتشتمل الإدارة الفعّالة على دورة طويلة الأجل، وأنشطة يومية لحماية الممتلك المرشح وصونه وعرضه، وينبغي لنظام إدارة التراث أن يركز إلى المكونات الثلاثة التالية: بيان ومهام وصلاحيات (قانونية أو غيرها)، وقاعدة

مؤسسية أو إطار مؤسسي لصنع القرارات، وموارد بشرية ومالية لتيسير عمليات التنفيذ.

ونظراً للتنوع الواسع لممتلكات التراث العالمي ولسياقاتها الثقافية، يمكن أيضاً إدارة الممتلك بوساطة نظام إداري تقليدي يستند إلى مشاركة المجتمع المحلي ونظم المعارف والممارسات التقليدية أو بوساطة «خطة إدارية» في شكل وثيقة تتفق بشأنها شتى الأطراف المعنية.

ولا يمكن للنظام الإداري أن يقتصر على مجرد خطة للصون أو للصيانة، ولا ينحصر في التراث الثقافي أو المشروعات الجارية أو في المشروعات التي ستجري في المستقبل للقيام بأعمال الترميم المعماري.. فهذه الأنشطة، وإن كانت أنشطة هامة يستغرق تنفيذها وقتاً طويلاً، وشديدة الاتساع أحياناً، فإنها لا تشكل إلا عنصراً واحداً من عناصر الخطة الإدارية..



لقد صدر عن المنظمة العالمية للتربية والعلم والثقافة «اليونسكو»، ومركز التراث العالمي في العقود الماضية مجموعة من الوثائق والمواثيق والتوصيات ذات الصلة بالمدن التاريخية وبيئاتها الأوسع نطاقاً، نذكر منها بصفة خاصة «الميثاق الدولي لصون الآثار والمواقع وترميمها» أو ما يعرف باسم «ميثاق البندقية» لعام ١٩٦٤، وتوصية اليونسكو بشأن صون الممتلكات الثقافية التي تهدها الأشغال العامة أو الخاصة لعام ١٩٦٨، وتوصية اليونسكو بشأن صون المناطق التاريخية ودورها في الحياة المعاصر لعام ١٩٧٦ وميثاق صون المدن التاريخية والمناطق الحضرية لعام ١٩٨٧، وميثاق واشنطن الصادر عن المجلس الدولي للآثار والمواقع، ووثيقة نارا لعام ١٩٩٤ بشأن الأصالة..

لقد كانت هذه الوثائق مرجعاً مفيداً لتوجيه السياسات والممارسات على الصعيد العالمي، وتحقيق نتائج طيبة، ولكن مع تغير الظروف، أخذت

المدن التاريخية تتعرض لضغوط التنمية وتحدياتها، وهي ضغوط لم يكن هناك إدراك كامل لأبعادها إبان اعتماد آخر توصية لليونسكو بشأن المواقع الحضرية في عام ١٩٧٦، ومع الحجم الراهن لسكان العالم الذين يعيشون في المناطق الحضرية والزيادة المتوقعة في عددهم، إلى جانب عدم وجود سياسات كافية لتحديد وتيسير سبل الاستخدام المستدام لأصول التراث، وهذا سيؤدي إلى تصاعد الضغوط الواقعة على المدن الأثرية، الأمر الذي سيجعل من صون المناظر الحضرية التاريخية واحدة من أشد مهام عصرنا صعوبة، وهنا لا بد من إدراك مدى خطورة المشاريع الحديثة على المدن التاريخية والأثرية المدرجة في عداد مواقع التراث العالمي أو على المناطق المتاخمة لها وخاصة الضغط الناجم عن حركة المرور والسياحة، وتشديد المباني المرتفعة والتغييرات الوظيفية داخل المدن التاريخية والأثرية..

لقد دعت لجنة التراث العالمي في دورتها السابعة والعشرين (اليونسكو ٢٠٠٣) إلى تنظيم ندوة لمناقشة الأسلوب المناسب لتنظيم الاحتياجات فيما يخص تحديث البيئات الحضرية التاريخية، مع المحافظة في الوقت نفسه على القيم المتأصلة في المناظر الحضرية التراثية، لا سيما في المدن المدرجة في قائمة التراث العالمي، واستجابة لذلك، نظم مركز التراث العالمي، بالتعاون مع المجلس الدولي للآثار والمواقع، ومدينة فيينا، مؤتمراً دولياً بشأن «التراث العالمي والعمارة المعاصرة» سنة (٢٠٠٥- أيار/ مايو) واعتمد في ذلك المؤتمر أول مخطط للمبادئ والتوجيهات التي تعرف باسم «مذكرة فيينا» والتي حفزت على وضع نهج متكامل يتبع فيما يخص العمارة المعاصرة والتنمية الحضرية وسلامة المناظر التراثية.

لقد رحبت لجنة التراث العالمي في دورتها التاسعة والعشرين (دوربان ٢٠٠٥) بهذه المذكرة بوصفها وسيلة جديدة أخرى لمناقشة وتقييم التدخلات

العمارة المعاصرة المنفذة في المدن المسجلة في قائمة التراث العالمي، وفي بيئاتها الأوسع نطاقاً، بما في ذلك تشييد المباني المرتفعة، كما أوصت لجنة التراث العالمي بأن «يعتمد المؤتمر العام توصية جديدة لتكملة وتحديث التوصيات القائمة بشأن موضوع صون المناظر الحضرية التاريخية، مع الإشارة إلى ضرورة وجود صلة بين العمارة المعاصرة والسياق الحضري التاريخي.

«مذكرة فيينا» أصبحت الأساس الذي استند إليه في وضع «الإعلان بشأن صون المناظر الحضرية التاريخية» الذي اعتمده الجمعية العامة الخامسة عشرة للدول الأطراف في اتفاقية التراث العالمي في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥ في مقر اليونسكو.. وبناء عليه وضعت الخطط والأبحاث والدراسة التي يجب أن يكون لها أثر عميق في تغيير المعارف والممارسات المتصلة بصون التراث العالمي، واقتصاديات المدن التاريخية ودورها المتغير، مع التركيز على العمليات غير المحلية مثل: السياحة والتنمية الحضرية، وعوامل التغيير الخارجية.



في كتاب شمولي رائع صدر عن منظمة اليونسكو بعنوان «مفاتيح القرن الحادي والعشرين» يقول المفكر «مارتن رمون غويو» عن استشراف مفهوم التراث: «لما كان التراث لا يستهلك ولا يثمر فإنه مندثر لا محالة، مما يجعل الحفاظ عليه أمراً جوهرياً وعاجلاً» وهنا يأتي دور الحفاظ عليه وحفظه وترميمه وصيانتته وإعداد الدراسات والأبحاث عنه حتى يكون مثمراً وحيوياً وشاهداً على الحضارات والفنون والعلوم والمعارف والآداب التي مرت على الإنسانية..

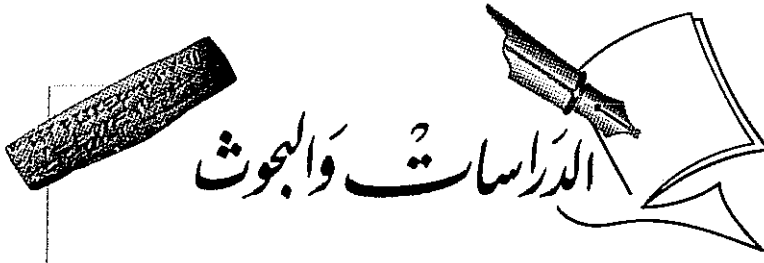
لقد كانت سورية واعية لدور اليونسكو ومجالسها ومراكزها ولجانها الدولية في مجالات حفظ ودراسة وأبحاث واسترجاع التراث والممتلكات الثقافية، فهي

من أوائل الدول في العالم التي انضمت إلى اليونسكو منذ عام ١٩٤٦، وعندما أحدثت المؤسسات والهيئات والمنظمات التراثية كانت من مؤسسيها أو أوائل المنتمين إليها ونخص بالذكر: المجلس الدولي للمتاحف، الذي يعمل على تشجيع ودعم وتأسيس وتطوير المتاحف على اختلاف مستوياتها، وتطوير المعرفة والفهم بطبيعة ووظيفة ودور المتاحف في خدمة المجتمع وتنميته، ويحتفل العالم باليوم العالمي للمتاحف في (١٨ مايو/ أيار) من كل عام.

- المجلس الدولي للآثار والمواقع (إيكوموس ICOMOS) الذي أنشئ في عام ١٩٦٥، ويعد من الهيئات الاستشارية للجنة التراث العالمي، ويقدم المشورات الفنية، وكان حاضراً بقوة في اجتماع لجنة التراث في باريس.

- المجلس الدولي لدراسة صون الممتلكات الثقافية وترميمها المعروف باسم (إيكروم ICCROM)، وقد أنشئ هذا المجلس في عام ١٩٥٦ ويتخصص بتحقيق الأهداف التالية: التدريب- تقديم المعلومات وتدريب الجمهور- الأبحاث والتوثيق والمساعدات التقنية- التعاون الدولي- الدعم والتأييد للدول الأعضاء بهدف تعزيز صون التراث الثقافي. وهذا ما أكدته القرارات والتوصيات التي صدرت عن الدورة السادسة عشرة للجمعية العامة للدول الأطراف في الاتفاقية الخاصة بحماية التراث العالمي، وتقرير اللجنة الثقافية لمنظمة اليونسكو.

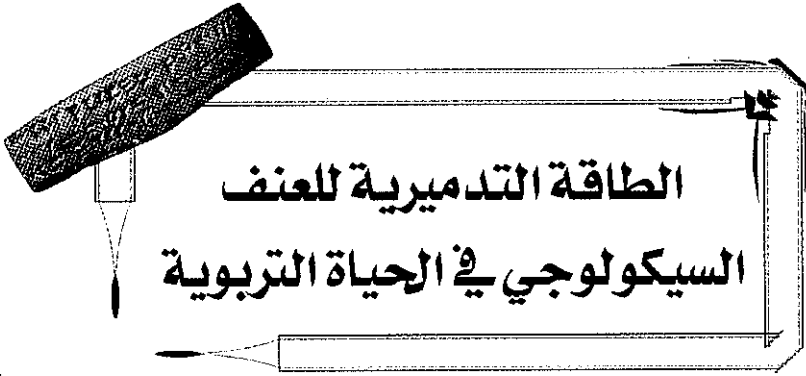




الدراسات والبحوث

- | | |
|------------------------|---|
| د. علي وطفة | ● الطاقة التدميرية للعنف السيكلوجي في الحياة التربوية |
| د. مازن الوعر | ● الجغرافية والأدب |
| د. عزت السيد أحمد | ● إشكالية النهضة في الفكر العربي المعاصر |
| د. شمس الدين شمس الدين | ● الإحصاء لغة واصطلاحاً |
| د. ملكة أبيض | ● دمشق في حياة سليمان العيسى وشعره |
| د. محمد يحيى الخراط | ● اللغة العربية في ميزان الثقافة العالمية |
| محمد جميل خطاب | ● معاني أسماء الأيام والشهور وإشكالية التسميات |
| أحمد حيدر | ● أنطون مقدسي والفلسفة الشخصية |
| محمد قجة | ● التصوف والموسيقى |
| محمد الخطيب | ● الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) |
| حسن النميري | ● الرجل.. وكيف يشبه بالحيوان؟ |

الدراسات والبحوث



الطاقة التدميرية للعنف السيكولوجي في الحياة التربوية

* د. علي أسعد وطفة

يأخذ العنف السيكولوجي صورة خفية متوارية من صور العنف الإنساني، وهي من أكثر صور العنف وتجلياته خطراً وتأثيراً في حياة الفرد وبنيته النفسية. فالعنف السيكولوجي يدمر التكوين النفسي للإنسان بطريقة ذكية وخفية عبر دورات زمنية متباعدة، وهو في طريقة تأثيره ومنهج حضوره يختلف عن العنف الفيزيائي، حيث لا يترك آثاره الواضحة على ضحاياه، ولا يثير الاهتمام أو يلفت الانتباه. وعلى خلاف

العنف الفيزيائي فإن العنف السيكولوجي يحفر مجراه بهدوء، فتغلغل آثاره المدمرة بخبث على مرّ الزمن، وتدرجياً يستفحل تأثيره ويؤدي، في نهاية الأمر ومع مرور الزمن، إلى تدمير التكوين السيكولوجي للإنسان ووضعه

✽ الطاقة التدميرية للعنف السيكولوجي

د. علي أسعد وطفة

القول إنه لا يوجد -كما هو الحال في المفاهيم الفكرية الحديثة- تعريفاً عاماً جامعاً مانعاً وقاطعاً للعنف النفسي أو السيكولوجي. فالعنف السيكولوجي بوصفه أحد أشكال العنف الذي يأخذ مكانه في نسق العلاقات الإنسانية لا يخرج عن كونه ممارسة مفرطة للسلطة والضببط والهيمنة. ويمكننا أن ومن أجل تعريف هذه الصيغة من العنف النفسي أن نحدد بعض المؤشرات السلوكية والممارسات الأساسية لهذا النوع من العنف:

- رفض الطفل: تمثل عملية الرفض السيكولوجي للفرد أحد أهم عمليات العنف السيكولوجي وأكثرها تواتراً واستخداماً. ويمثل هذا الرفض تجاهلاً لحضور الفرد وإنسانيته وقيمه الحيوية، وهذا بدوره يؤدي إلى شعور مريض من قبل الضحية يأخذ صورة التبخيس الذاتي الذي يعني انحدار الضحية في سلم الوجود الإنساني وتلاشي أهميته في هرم الوجود الاجتماعي. ويتم ذلك من خلال تبخيس رأي الفرد واحتقار أفكاره وتصوراته وممارساته. ومثال ذلك: معاملة طفل ما على نحو دائم بازدراء واحتقار بصورة مختلفة عن معاملة أخوته وبطريقة تؤدي إلى توليد إحساس مريض لديه بأنه غير مرغوب ومرفوض.

في حالة اغتراب واستلاب واضطراب إلى حد تعطيل الوظائف الحيوية السيكولوجية والعقلية لضحاياه.

وإنه يمكن تشبيه تأثير العنف السيكولوجي بتأثير مرض السكري الذي يغافل ضحيته بهذوء وسرية ودون أية أعراض واضحة، ثم يستفحل تأثيره، ومع مرور الزمن يعمل على تدمير التكوين العصبي للمريض، فيفقد البصر ويعطل فيه كثيراً من الوظائف الحيوية في الجسد. وبعبارة أخرى يمكن القول إن العنف السيكولوجي أشبه بسرطان خفي يتغلغل في أعماق النفس الإنسانية فيدمر مكوناته، ويستفحل عبر الزمن ليصبح فيما بعد عصياً على المعالجة والاستئصال، فيدفع ضحيته أو مرضاه إلى حافة الهاوية. وكالسرطان إن لم يكتشف مبكراً فإن العنف السيكولوجي يؤدي في نهاية الأمر إلى تحطيم البنيان وتهشيم الأركان النفسية للفرد فيجوله إلى ركام نفسي من الألم والمعاناة والجمود النفسي.

أما وقد أشرنا إلى الطبيعة الخبيثة للعنف السيكولوجي فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكننا أن نعرف هذا العنف؟ وكيف نحدد معالمه وآليات اشتغاله وكيفية تأثيره في النفس الإنسانية؟ وفي تعريف العنف السيكولوجي يمكن

- إهانة الطفل: ويتم ذلك من خلال تعريض الطفل للشتيمة والاستهزاء والسخرية ومن ثم معاملته بطريقة تتال من هويته وذاتيته، وثقته بنفسه، فعلى سبيل المثال: تخجيل الفرد واحتقاره في الملأ أمام الآخرين، أو معاملته على أنه أحمق وأبله غير قادر على اتخاذ قراراته بنفسه.

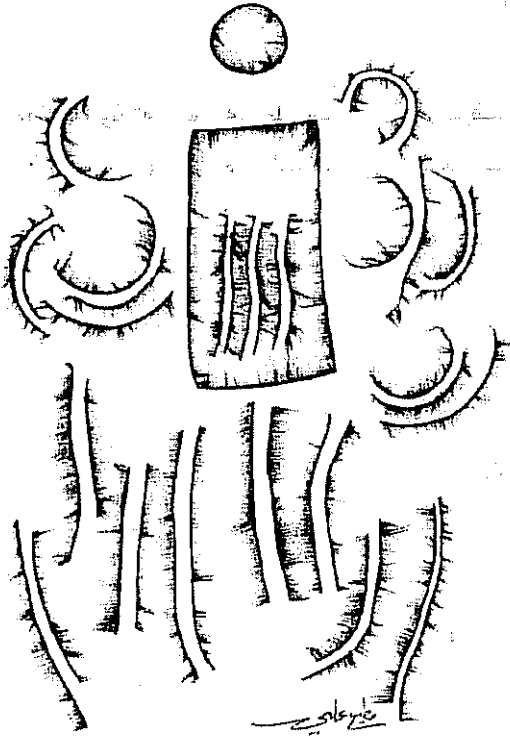
- إرهاب الطفل: وهذا يعني تعريض الطفل لشعور بالرعب والخوف الشديد كأن يعمد إلى وضعه في الأماكن المخيفة والمرعبة أو تهديده بذلك، ويتمثل هذا الأمر في: الصراخ المفاجئ في وجه الطفل، أو إجبار الطفل على مشاهدة أفعال عنف شديدة موجهة ضد أحد أفراد العائلة أو ضد حيوان أليف محبوب لديه، تهديد الطفل بالترك والطرده والقتل والتعذيب، أو تهديده بقتل حيوان أليف لديه، تهديده بإبعاده ووضعه في مؤسسات الرعاية الاجتماعية ومن ثم مطاردة الطفل بمثل هذه الممارسات المرعبة.

- عزل الطفل: ويتم ذلك عبر تحديد المكان الحيوي الذي يفرض عليه التواجد فيه، تحديد علاقاته مع الوسط الذي يعيش فيه، تقليص حرية الطفل في الحركة ومنعه من النشاط في الوسط الذي حاصر فيه أيضاً. ويمكن أن نسوق الأمثلة التالية: منع

- استغلال الطفل وإفساده: ويتمثل ذلك في إكراه الطفل على قبول أفكار وأداء تصرفات منافية للقانون والعرف والتقاليد والقيم. استغلال الشخص مالياً ومادياً، تعليم الطفل خدمة مصالح شخص آخر يستغله ويخدعه في الآن الواحد. والأمثلة على هذا التنوع من التعسف لا تحصى ومنها: التحرش بالطفل واستغلاله جنسياً، أو أن يسمح للطفل بشرب الخمر وتناول المخدرات. إلخ.

- حرمان الطفل من الدفء الإنساني: أن يعامل الطفل أو الشخص وكأنه غير موجود ومن غير إعارته أدنى اهتمام. إظهار سلوك اللامبالاة والاهتمام إزاء الطفل، إظهار الطفل وكأنه ليس جديراً بأي اهتمام أو احترام، تجاهل رغبات الطفل وحاجاته في المستويين العقلي والجسدي، ومن أمثلة ذلك: تجاهل المحاولات الاتصالية عند الطفل، حرمان الطفل من العاطفة ومن

عزل الطفل: ويتم ذلك عبر تحديد المكان الحيوي الذي يفرض عليه التواجد فيه، تحديد علاقاته مع الوسط الذي يعيش فيه، تقليص حرية الطفل في الحركة ومنعه من النشاط في الوسط الذي حاصر فيه أيضاً. ويمكن أن نسوق الأمثلة التالية: منع



العناية والحب، معاملة الطفل كموضوع وليس كذات إنسانية. ويرافق العنف السيكولوجي بأشكال أخرى متعددة من سوء المعاملة النفسية والأخلاقية. ومهما يكن الشكل الذي يأخذه العنف-أكان عنفاً فيزيائياً إهمالاً أو استغلالاً جنسياً أو مالياً- فإنه يؤثر تأثيراً بالغاً في التكوين النفسي للإنسان أو الطفل. ويعبارة أخرى فإن كل فعل عنيف يتضمن في ذاته على عناصر مكونة للعنف السيكولوجي.

فالعنف النفسي يسير وفق آليات وسيناريوهات متعددة ومختلفة، وهو في حركته يتكرر وينمو عبر الزمن وخلالها، ولا

يمكن للأثار التي يتركها هذا العنف أن تتوقف ذاتياً، حيث يجب التدخل والمعالجة وبناء استراتيجيات تساعد ضحايا هذا العنف على تحقيق التوازن السيكولوجي الذي فقده بتأثير العنف، ومن غير ذلك فإن هذا العنف بآثاره يتعاظم ويتفاقم. ومما لا شك فيه أن العنف النفسي يعمل على تدمير مشاعر الطفل الضحية بذاته وكيونته النفسية.

وباختصار، يمكن القول، إن العنف السيكولوجي يدمر عملية النمو النفسي والعقلي عند الأطفال، ويهدم بنيتهم النفسية ويقتل ذكاءهم، ويضعف ذاكرتهم، ويقلص معارفهم وقدراتهم الإدراكية، وينتهك قدرتهم على اليقظة والانتباه والتصور والإبداع، ويضعف حسهم الأخلاقي، ويعيق نموهم الاجتماعي في نهاية المطاف. وليس من الغرابة أن تكون قليلة هي

العلاقات العاطفية مع الأبوين وإلى إضعاف كبير للقدرات العقلية، وهذا ينسحب على مستوى النتائج النفسية والسلوك الاجتماعي.

لقد بينت بعض الأبحاث الجارية في هذا المجال أن التلاميذ الذين تعرضوا في مرحلة الطفولة المبكرة للعنف السيكولوجي كانوا غير ودودين وعصبيين وغير مبالين فيما يتعلق بمن يعنى بهم، وكانوا أقل قدرة على الإبداع والمشاركة والفعالية من الأطفال العاديين الذين لم يتعرضوا لمثل هذا النوع من العنف. وقد بينت هذه الدراسات أيضاً أن هؤلاء الأطفال غالباً ما يكونون عدوانيين وسلبيين.

فالعنف الشفوي (صراخ وإهانات)، أو الرمزي (فرقة الأبواب، الصمت، العبوس، الإشاحة بالوجه) الذي يمارسه الوالدان، يمكنه أن يؤدي أيضاً إلى نتائج خطيرة. فالأطفال الذين يتعرضون لهذا النوع من العنف يظهرون درجة عالية من العدوانية والانحراف وعدم القدرة على بناء علاقة مع الآخرين. وهنا يمكن القول إن مشاهدة الطفل أو إحساسه بأن أمه تتعرض للعدوان يشكل نوعاً من العنف والعدوان النفسي على كيان الطفل.

وبالتالي فإن هذا المناخ العدواني يؤدي

الدراسات التي أجريت حول مدى انتشار العنف النفسي في الحياة الاجتماعية، وذلك لأنه من الصعوبة بمكان ملاحظة هذا السلوك الذي يتميز، كما أشرنا، بأنه يجري بطريقة تنفلت من الملاحظة، وبصورة تنأى عن الضبط والرصد والتحديد. فالعنف النفسي يختلف عن أشكال العنف الأخرى بما يلي:

- يصنف العنف النفسي بأنه عنف حديث الاكتشاف وما زال الحديث عن آلياته وأثاره في باكوراته الأولى.

- لا يوجد هناك تعريف عام وشامل لهذا المفهوم ومن الصعب تحديده وتعريفه بدقة علمية متفق عليها.

- من الصعب مراقبة هذا النوع من العنف واكتشافه أو تقييمه والبرهنة على وجوده.

- هناك صيغ عديدة للعنف النفسي التي لم تعلن سابقاً أبداً وهناك محاولات لاستجواب مختلف أشكال هذا العنف وتجلياته.

التأثير النفسي للعنف السيكولوجي؛

يمكن للعنف النفسي أن يولد مشكلات كبيرة عند الطفل ولاسيما في المستوى العاطفي والعقلي والانفعالي، وقد يؤدي مثل هذا العنف إلى الاكتئاب وإلى جمود في

فالأب الذي يهدد شريكته أو طفله أو أحد أفراد العائلة بالقتل والتعذيب فإنه بذلك يؤكد سلطته وهيمنته. وبالتالي فإن المرأة التي تخضع لهذا النوع من التهديد النفسي تعيش حالة رهابية وتشعر بعزلتها وضعفها ودونيتها.

إن مظاهر الغيرة والتملك التي يبديها الزوج تجاه زوجته، والأسئلة التي لا تقطع التي تدور حول الأماكن التي يرتادها أحدهما وفي أي وقت يذهب ويعود؟ يذهب تشكل أدوات للضبط والسيطرة والهيمنة، وهي ممارسات يمكن أن تؤدي إلى تقليص وإضعاف الشعور بالاستقلال والحرية، ومن ثم تولد عند الشريك (زوجاً أو زوجة) الشعور بالعزلة والخوف والانفصال؟ ومن ثم قد ينتهي الأمر بخضوع أحد الشريكين للآخر المتسلط نهائياً في مختلف الأوضاع المالية والإدارية والاجتماعية وهذا يعني نوعاً من الاستلاب الكامل للآخر بكل ما يمتلك عليه من قدرة واقتدار.

هذا ويمكن أيضاً للعنف النفسي أن يؤدي إلى آثار فيزيائية وجسدية وذهانية عند المرأة والطفل في آن واحد: توتر جسدي دائم، أوجاعه في الرأس مستمرة، آلام في الظهر، آلام وإشكالات معوية، وآلام كثيرة أخرى. فالنساء اللواتي تعرضن للعنف

حقيقة إلى تدمير التكوين السيكولوجي للطفل وتهديد هويته ووحدته الذاتية: حيث يمكن للطفل أن يتمثل شخصية المهاجم العدواني ويتماهى في شخصيته كنموذج تربيوي وإنساني في سلوكه وفي حياته. هذا ويمكن للطفلة الصغيرة التي تعيش في هذه الأجواء الرهابية أن ترى في صورة المرأة الضحية جزءاً متكاملأ من طبيعة الحياة التي تجب أن تعانيتها، أي بمعنى أن مشاهدتها لهذه النماذج العدوانية تجعلها قابلة للاستكانة لمثل هذا النوع من العنف والخضوع له وتبريره نفسياً. وعلى هذا النحو فإن دورة العنف تستمر في دورة متكاملة لا تنتهي حيث تتوالد وتتجدد في سياق اجتماعي لا حدود لممارسة العنف فيه، ومما لاشك فيه أن تأثير العنف السيكولوجي يكون أشد وقعاً وتأثيراً من العنف الفيزيائي والجسدي على المرأة والأطفال على حد سواء.

وهنا يمكن القول إن استمرارية العنف اللفظي - اتهام، صراخ، إهانات، كلمات جارحة، تخجيل - تؤدي إلى نتائج سلبية جداً حول شعور الفرد بقيمته الذاتية ووحدته النفسية وتقديره لوجوده وثقته بنفسه، حيث تكون النتيجة خسران الفرد لقيمته وعدم أهميته والإحساس المرير بوضاعته وبعقدة الذنب لديه.

بصورة مستمرة وعندما يزدريها في الملام. وهو في كل الأحوال لا يأخذ بعين الاعتبار رأي الضحية عندما يتخذ قراراته التي تتعلق بالضحية نفسها، وتلك هي أحد أهم مؤشرات العنف السيكولوجي.

اكتشاف العنف السيكولوجي:

من الصعوبة بمكان كما أشرنا في مقدمة هذه المقالة اكتشاف العنف السيكولوجي. ومع ذلك فإنه لمن الضرورة بمكان أن يكون الباحث عنه يقظاً وقادراً على تحسس هذه الظاهرة وفهمها. فالمؤشرات الدالة على هذا النوع من العنف يمكنها أن تساعد على معرفة أحوال هذه الظاهرة بتجلياتها المختلفة ويمكن لنا تصنيف هذه المؤشرات الدالة على العنف السيكولوجي في الجدول التالي :

مؤشرات العنف السيكولوجي أو النفسي

لدى الراشدين	لدى الأطفال
اكتئاب	اكتئاب
انطواء على الذات	انطواء على الذات
فقدان الثقة بالنفس	فقدان الثقة بالنفس
غياب تقدير الذات	غياب تقدير الذات
توتر عصبي	توتر عصبي
عادة الخوف والهلع	عادة الخوف والهلع
الدائم	الدائم

النفسي- كما تبين الدراسات والاستطلاعات الاجتماعية- يحتمل أن، يلجأ إلى معاقرة الخمرة والإدمان والمخدرات خمس مرات بدرجة أكبر من هؤلاء اللواتي لا يتعرضن لأي عدوان.

ومع ذلك يمكن القول بأن العنف السيكولوجي عند الكبار قد يكون ناجماً عن تأثير الأفراد أو المؤسسات وأن هذا العنف يظهر في مختلف العلاقات وفي مختلف الأوساط الاجتماعية. والعنف السيكولوجي يمكن أن يمارس من قبل الشريك في الزوجية، أو من قبل طفل كبير على صغير، أو من أحد الأقرباء والعارف، وأخيراً من قبل شخص يكون موضوع تقدير ثقة.

والكبار الذين وقعوا ضحايا عنف سيكولوجي يمكنهم أن يشعروا بعقدة الذنب وعدم الثقة بالنفس والشيزوفرنيا أو الاكتئاب وغياب القدرة والكفاءة وفقدان الأمل. وإن مؤشرات هذه المعاناة تبرز بفقدان بعض القدرات الذهنية مثل الشيوخة المبكرة أو تضاؤل القدرات العقلية وهي شيوخة ناجمة في الأغلب عن العنف السيكولوجي. فالمهاجم أي من يمارس العنف النفسي غالباً ما ينفجر بالغضب وهو يبدي بوضوح عدم احترامه وتقديره لضحيته وذلك عندما يقاطعها

بعض البلدان حق التدخل العام لحماية الطفل والطفولة ضد العنف النفسي. وفي بعض الدول فإنه يتوجب على أي شخص يعرف أو يشك بأن طفلاً ما يعاني من العنف السيكولوجي يجب أن يبلغ السلطات الأمنية المعنية بحماية الطفل والطفولة أو عليه أن يتصل بالشرطة المحلية. وفي بعض الدول فإن الشخص الذي يهمل إعلام السلطات يمكن أن يتعرض بالمساءلة أمام القانون. وهناك بعض الفعاليات والأعمال التي تصنف كعنف سيكولوجي إجرامي مثل ملاحقة شخص، أو تعمد الاتصال المباشر أو غير المباشر مع شخص بصورة متكررة، أو مراقبة منزله أو مكان عمله أو تهديده بأحد أفراد أسرته، ويضاف إلى ذلك أن هذه الأعمال هي من طبيعة إجرامية، وهذه الأعمال تدفع الشخص المعني إلى الخوف والقلق على أمنه الخاص كما على أمن معارفه والمقربين منه. ولكن هناك بعض أعمال العنف السيكولوجي التي لا تأخذ طابعاً إجرامياً مثل الشتائم وفرض العزلة على الآخرين، والتصرفات الصيانية، واحتقار الآخر وإهماله، وتجاهله وذلك على الرغم من الآثار التي تتركها هذه الممارسة العدوانية. ومما يؤسف له أن اللوائح القانونية في أغلب البلدان العربية لا تنص

انخفاض الدافعية	شعور بالخجل وعقدة الذنب
العدوانية	البكاء المستمر
تقلبات انفعالية مستمرة	تبخيس مستمر للذات
اضطرابات في النوم	سلبية وإذعان مفرط
شكاوى وبكاء غير مبرر	عزلة اجتماعية
سلوك غير طبيعي بالنسبة لعمر الطفل ومستوى نموه	رفض العلاج الطبي الضروري
ميل إلى الانتحار يظهر أثناء المحادثة	عصابية إزاء الأشخاص الذين يقدمون العون والمساعدة
تعبية مطلقة ومستمرة	محاولة الانتحار أو الميل إليه
ضعف كبير في القدرات والإمكانيات	إفراط في تناول الطعام الضار
ضعف الثقة بالنفس والآخرين	رفض الاتصال البصري

هل يمكن التدخل قانونياً؛

تتضمن بعض الأنظمة القانونية في

شدة الحضور، فهو أشبه بالضغط الجوي الذي يحاصرنا ويحكم قدرتنا على الحركة ويشد على كل جزئية في جسدنا فلا نشعر به أو بحضوره. وكذلك هو حال العنف السلوكي إذ نظرنا لشدته وكثافته فقدنا القدرة على اكتشافه والشعور به. وهذا يعني أن أحاسيسنا بهذا العنف قد تبلدت وتصلبت وإن نفوسنا أخذت عليه حتى أصبح رداء لها يرتبط بصميمها ووجودها. وقد يكون ذلك الأمر ربما أولية دفاعية للمحافظة على الوجود النفسي للإنسان لأن الآثار الحقيقية لمثل هذا العنف الضاغط كان يفترض بها أن تضعنا في دائرة جمود ذهني وتصلب سلوكي وفي حالات ذهان وانشطار واكتئاب واضطراب يمنع علينا أسباب الوجود والاستمرار في الوجود. ومهما يكن الأمر فإن البحث في هذه الصيغة من العنف واستكشافه والعمل على بناء ثقافة مضادة له وواعية بأبعاده يشكل اليوم ضرورة حيوية لحماية أطفالنا وأجيالنا من كابوس لا يعلى عليه بشدة الخطر.

على معاقبة ممارسي العنف السلوكي ولا توجد نصوص حتى تدل على وجوده في المدونات القانونية.

أين هو العنف السلوكي في التربية العربية،

قد يكون العنف في حياتنا الثقافية والتربوية هو العصب الأساسي في ثقافتنا الاجتماعية والتربوية، وإذا كان العنف الفيزيائي والجسدي مباحاً ومتاحاً في مختلف أوجه الحياة الثقافية والتربوية فإن الحديث عن العنف السلوكي ضد الأطفال يأخذ صورة ترف علمي لا ضرورة له وفقاً لما هو قائم وسائد. فالعنف ضد المرأة وضد الطفولة وضد الإنسان يمثل محاور متقاطعة في الحياة العامة والتربوية وبالتالي فإن العنف السلوكي ما يزال لونا يغيب عن طيف العنف في حياتنا. ولو أردنا في حقيقة الأمر أن نصف مدى حضور العنف السلوكي في حياتنا التربوية والأسرية لقلنا بأن لا يمكن الشعور به من

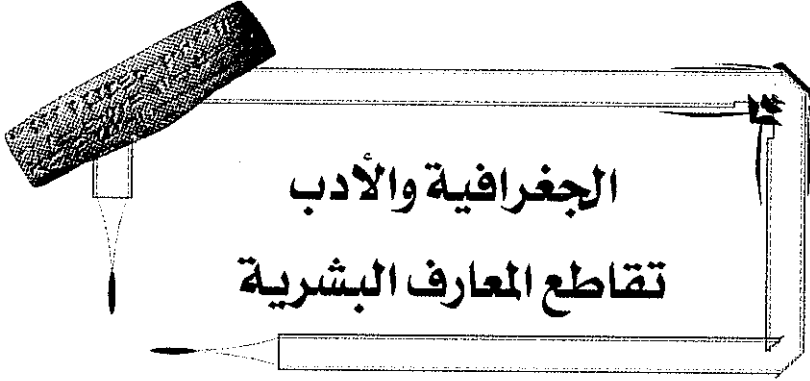
المصادر

- علي وطفة، بنية السلطة وإشكالية التسلط التربوي في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٩.
- علي وطفة، الإرهاب التربوي، مجلة العربي، صادرة في الكويت، عدد ٤٦٠، مارس (آذار) ١٩٩٧.

- علي وطفة، التربية إزاء تحديات التعصب والعنف في الوطن العربي، مركز الإمارات العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢.
- علي وطفة، الأسس الفيزيولوجية والنفسية للعنف والعدوانية، مجلة المعرفة السورية، مجلة شهرية محكمة تصدر عن وزارة الثقافة في سورية، العدد ٣٩٩، كانون الأول /ديسمبر ١٩٩٦.
- Debarbieux E. Ecole: la violence, ca se maîtrise. in Le Monde des débats, mars 2000.
- EMIN J-C, GORGEON C. Violences à l'école: premières conclusions de l'appel d'offres de recherché DEP-IHESI. Les Cahiers de la Sécurité Intérieure. n°24.2^{ème} trimestre 1996.
- Lelievre C. Point de vue: sens et violence à l'école. in Les Cahiers de la Sécurité intérieure, n°15.1^{er} trimestre 1994.
- Debarbieux E. Insécurité et violence à l'école. Informations sociaux. n°62. 1997.



الدراسات والبحوث



الجغرافية والأدب تقاطع المعارف البشرية

د. مازن الوعر

مظهر سطح الأرض..

منه خرجنا واليه نعود.

ابقوا على السطح

فإليه تأتي كائنات الأعماق لكي تتنفس

هنري لوفيفر (اللسان والمجتمع)

الطبعة الأولى: ٢٠٠٨

الطبعة الثانية: ٢٠٠٨

مدخل،

يعود الوصف الإيحائي المثير للأماكن الجغرافية والذي يقدمه الشعراء والروائيون بقائدة عظيمة على المهتمين بالأدب والجغرافية على حد سواء. فهذا الوصف الذي يربط الإحساس بالمكان يمكن أن يفعل فعله في القارئ. فالجغرافيا المتقف (Cultured) يدل على وعيه ومعرفته بالتأثير الإنساني في الأماكن الجغرافية من خلال تحديد هذه الصفات كصنع حقلية- ميدانية، وكأشكال مستقرة وكشبكة من الأعمال الاتصالية.

وهذا يدل على أن الأماكن الجغرافية أكبر بكثير من كونها عناصر ومكونات فيزيائية على أرض الواقع.. إنها تذهب أعمق من ذلك.. إلى درجة لا يمكن بسهولة أن نقيسها. إنها تمتزج امتزاجاً نسيجياً بالإنسان الذي خرج منها وإليها يعود. ويمكن لهذه الأماكن الجغرافية أن تكون مرتبطة بالسلوكات الحياتية والقيم الفردية والجماعية التي لا يستطيع التقاطها وتصويرها على شاشة اللغة إلا الشعراء والروائيون الذين على حد تعبير سولتر (C. Salter) ووليام (L. William).

«يهتمون بكشف طبيعة التجربة الإنسانية أكثر مما يهتمون بشرح السلوك الإنساني

والتنبؤ به.. فهم بهذا يقدمون وصفاً إبداعياً خلافاً لجغرافية المكان وتضاريسه أكثر من معالجتهم لهذه الجغرافية معالجة موضوعية.. علمية»^(١)

لقد أكد الباحث جان فريزر هارت (J. Fraser Hart):

«إن الصيغة الفنية العليا والمثلى التي يسعى الجغرافيا إلى تحقيقها هي الجغرافية الإقليمية الجديدة، ولكي يكون ذلك كذلك، فإن الوصف الإيحائي المثير سيسهل الوصول إلى ذلك الهدف من خلال أعمال الشعراء والروائيين الذين يقدرّون النظرة الأدبية العميقة لجوهر الأماكن أكثر من النظرة الجغرافية في صيغتها النثرية المملة»^(٢)

والحقيقة أن أكثر الأعمال الجغرافية الأدبية إنها هي متجذرة في الواقع، وأن هذا الواقع المتمثل في مظهر سطح الأرض كان وما يزال الشغل الشاغل للباحثين الجغرافيين الذين يمكن معرفتهم أن تساعد الجغرافية الأدبية في تصويرها للواقع تصويراً رمزياً.

١- بحوث كتاب الجغرافية والأدب، تقاطع المعرفة البشرية،

إن البحوث المجمعّة في كتاب:

Geography and Literature: (A Meeting of the Disciplines) لمحرريه وليام ملوري (W. Mallory) وبول

والتاريخية. إن القارئ، لهذه البحوث سيكون عارفاً بالعوامل البيئية (الخارجية) للتكوين الجغرافي الذي يثير ويحفز النظرة الثاقبة للقيمة الإنسانية والفنية والجمالية للمكان. وينطبق الشيء نفسه على قارئ الأدب الذي يمكنه أن يحصل على معرفة الأسس العملية لمعالجة الجغرافيا للمكان المدروس والمقيم علمياً. وبكلمة أخرى، إن عمل الجغرافيا هنا دعوة مستمرة للواقع الفيزيائي الذي، يعمل على إثارة الخيال المبدع عند الأديب، ذلك أن الشعراء والروائيين يستعملون الأماكن الجغرافية من أجل توصيل أنواع مختلفة من الأفكار بطريقة فنية وجمالية تجعل من الكون الصامت عالماً ناطقاً ومتحركاً يمتزج فيه الحي بالجامد من أجل تشكيل وحدة فاعلة ومنفعلة في مسيرة التكوين الحضاري ذي الأبعاد الإنسانية.

انطلاقاً من هذه النظرية فإن الكتاب، ببحوثه المختلفة، محاولة لتتبع المصادر التي نعرف أطرها ومضامينها على نحو عميق. وهكذا فقد جمع الكتاب بحوثاً عدة لمؤلفين ينتمون إلى مختلف بقاع العالم من أجل أن يثيروا معرفة المكان المدروس والمقيم في الأعمال.

سيمبسون- هاوسلي (P.S-Hously) تعدُّ جهداً متميزاً يمثل تقاطع المعارف البشرية والتقائها. وقد أسهم في هذا الجهد الطيب الجغرافيون ونقاد الأدب ثم الكتاب المبدعون الذين أضفوا الملامح الأدبية والفنية والجمالية على المواقع الجغرافية.^(٢) لقد قدّم الباحثون هنا كل هذه المعارف البشرية بطرائق ومناهج مختلفة عالجت الواقع الجغرافي بتضاريسه وتواءمه المختلفة.

واللافت للنظر في هذا الكتاب أن هناك تشابهات عديدة قائمة على علاقة البحث الواحد ببحث آخر والمؤلف بمؤلف آخر والمنهج المتبع بمنهج آخر. فكل هذه العلاقات المتشابهة تلتقي على أرضية عامة لتشكل المعارف البشرية المتقاطعة.

وأخيراً يأمل القارئ لهذه البحوث المجمعّة أن تسدّ الفجوة القائمة بين الوصف الجغرافي الحقيقي والوصف الأدبي الخيالي المخلوق، وبذلك نستطيع أن نقدّم للعالم، بشكله الجغرافي والأدبي، صيغة أكثر وحدة وانسجاماً.

والواقع إن قرّاء الجغرافية والأدب سيجدون في هذه البحوث فوائد عظيمة ولاسيما الذين يتوفون لمعرفة الجغرافية بكل فروعها الإنسانية والاجتماعية والثقافية



٢- أقسام الكتاب،

قسم الكتاب إلى خمسة أقسام تعتمد على مناهج مختلفة لمعالجة الواقع الجغرافي في الأدب. هذه الأقسام فيها شيء من التداخل من حيث المحاور، والموضوعات، والمناهج التي يمكن أن تتكرر بين قسم وآخر.

- القسم الأول: الاتجاه المنطقي للدراسات الجغرافية الأدبية:

إن هذا القسم الذي بحثه جيم واين ميللر (J. Wayne Miller) يسجل الحالة الراهنة للجغرافية والأدب. فهو يقدم الأسباب المنطقية من أجل دراسات جغرافية إقليمية

أدبية تتناسب مع النظرة الكونية. فالباحث يميل هنا إلى المفهوم الذي يذهب إلى أن الدراسات الجغرافية ليست مجرد بقايا لحضريات قديمة لقولية العالم ووضعه ضمن معايير محددة، بل على العكس من ذلك، إن تلك الدراسات الجغرافية تعدّ، وعلى نحو حيوي، مداخل إلى أنظمة معرفية عديدة، وجسراً صالحاً للعبور إلى التراث الإنساني العظيم.

إن الاتجاه المنطقي الذي يقترحه ميللر يتطلب التأكيد على الدراسة الجغرافية كطريقة للتغلب على تجزئة التعليم من أجل تنمية الإدراك للحياة اليومية العادية، ومن أجل مساعدة الطلبة كي يروا ظروف حياتهم كأمتة تجسّد أفكارهم العامة.

- القسم الثاني: الاتجاه الواقعي لمظهر

سطح الأرض

يتألف هذا القسم من بحوث واقعية

دلالاتها المعجمية والمجازية والإيحائية بمهارة فنان وأديب حاذق يجعلها مناسبة للقارئ.

أما الباحث سيزر كافيديس (C. Caviedes) فقد درس أهمية المكان والأسطورة والحلم كعناصر حيوية في الرواية المتميزة لـ ماريـا أرجيوداس (M. Arguedas) والتي هي بعنوان «الثعلب (الماكر) من الأعلى والثعلب (الماكر) من الأسفل» (The Fox from above and the fox from below).

يقدم الباحث هنا كشفاً جيداً لتحليل أرجيوداس لمجتمع البيرو. وبما أن الباحث كافيديس مختص بعلم الجغرافية (مظهر سطح الأرض) فإنه يركّز على أوجه الرواية التي تعكس الحساسية والحس الفطري الذي استعملته الروائية أرجيوداس لصياغة الواقع الجغرافي الواضح لمنطقها. وبهذا نرى الباحث كافيديس يوسّع، من خلال دراسته لرواية أرجيوداس، مفهوم البعد المكاني والفضائي للجغرافية ليشمل منطقة لم يلتفت إليها (حتى وقت قريب) الباحثون الغربيون إلا نادراً.

- القسم الثالث: الاتجاه الجغرافي

الجديد: جغرافية المصير

تعتبر البحوث في هذا القسم أيضاً عن

لدراسة مظهر سطح الأرض في الأدب. يوضح الباحث كين ميشال (K. Mitchell)، من منظور واسع، المحور المركزي الذي تتشعب منه الآداب الكندية، والإنكليزية، والأمريكية، بسبب الاختلافات البيئية بين هذه الآداب.

فهو ينفي أن عامل الانعزال والفصل هو الذي صاغ الأدب الإنكليزي وأن اكتشاف «جنة عدن المهجورة» (يقصد بها العالم الجديد لأمريكا) كان له التأثير الأول في الأدب الأمريكي، وأن معرفة الشمال المتميز بأجوائه وظروفه الصعبة هي التي سيطرت على الأدب الكندي وأثرت فيه.

وبالمقارنة الدقيقة لهذا التحليل حول الظروف المحلية للآداب، بتحليل بيتر برستون (P. Preston) نرى أن هذا الكاتب يثمن ويقدم صورة آرنولد بينت (A. Bennett) لفض صناعة الفخار في خمس مدن صغيرة في الوسط الغربي لانكلترا والتي تشمل -مجتمعة- منطقة تسمى بـ (Stoke-on-Trent).

إن روايات آرنولد بينت تقدم تفسيراً إيجابياً لمظهر سطح الأرض الصناعي. فمجموعته الروائية لاتنهم على أنها جميلة داخلياً (العملية الفنية) وإنما خارجياً (توظيف المكان) أيضاً. ذلك لأنه يرسم

المقدرة الفنية التي تضيء على المنطقة الجغرافية شيئاً من الجمال التشكيلي رغم قدرها المحتوم.

أما جون جريفن فإنه يذهب في بحثه إلى أن الجغرافية تستطيع أن تحدّد المصير الإنساني، وهذا ما عالجه في الروايات الكنتاكية (نسبة إلى ولاية كنتاكي Kentucky الأمريكية) عند الروائية هاريت أرنو (H. Arnow)، وهذه الروايات هي «درب الجبل» (Mountain Path) و«مزممار الصياد» (Hunter's Horn)، و«صانع الدمى» (Dollmaker).

لقد وضعت الروائية أرنو هذه الروايات بطريقة درامية مضغوطة تدل على أن الجغرافية تستطيع أن تحدد مصير المنطقة ومصير شعبها على حد سواء. لقد صورت الناس هنا، معزولين ومجتمعين، على أنهم منهمكون في فرار زمني جماعي، كثقافة جغرافية تدل على نظام الحياة ونظام القيم التي تمر في عملية تآكل وذوبان على نحو تدريجي (الإيقاع السريع للحياة المعاصرة). إن ثلاثيتها الروائية الكنتاكية تحاول أن توازي بين الحقيقة والخيال في عالم معاصر يتلاشى بشكل كامل وسريع أكثر من التلاشي البطيء للعالم القديم (الإغريق والرومان) (الإيقاع البطيء للحياة القديمة).

التفسيرات الواقعية للمواقع الجغرافية، ولكن من وجهة نظر مصيرية، أي التفسير الواقعي للأمكنة الجغرافية ذات العلاقة المصيرية للإنسان.

يظهر هذا الاتجاه الجغرافي الجديد بوضوح في بحث سوزان روسوسكي (S. Rosowski)، وعلى استحياء وخفاء في بحث جون جريفن (J. Griffin)، وكموضوع فرعي في بحث آس بول (A. Paul).

فالباحثة سوزان روسوسكي تكشف المعرفة المكانية المصيرية عند الروائية ويلا كاتر (W. Cather) والملمخة في قولها: «إن الجغرافية شيء مصيري ومميت في بعض الأحيان».

ولا عجب في ذلك، فقد بدأت الروائية ويلا كاتر بالكتابة حول جغرافية نبراسكا كقدر ومصير لا مناص منه هذا المصير يبقى غريباً عن «مملكة الفن» التي حاولت الدخول إليها. وفي النهاية نرى الروائية كاتر تزوج الأدب إلى الجغرافية وترقهما فنياً لتضفي درامية خاصة على المضمون المكاني ضمن ما يسمح المجتمع الإنساني من التحرك والعمل.

وفي عملها الروائي «ياللرؤاد» (O Pioneers) نراها تصيب الهدف عندما جعلت من هذه الرواية احتفالية تدل على

يوضح الباحث بوكوك (D. Pocock) هنا دور الأدب الخيالي في تجربتنا الفعلية وتوقعنا اللامحدود للمكان. وبكلمة أكثر تحديداً، إنه يحلل العلاقة القائمة بين الكاتب والمكان والقارئ. فهو يركز على المكان المسمى (Haworth)، وهو موطن للكاتبات الأخوات (Brontes)، حيث يوضح بوسائل استبائية معينة ردة فعل الحجاج على ضريح القديس الأدبي. إن المكان الرسمي، الصفة المركزية لضريح القديس نفسه، يتوافق مع الصورة الذهنية المستقبلية من المجيبين عن الاستبانة.

إن مقارنة الاستبائيات المختلفة حول مسألة التوقع، والخذلان وأمر أخرى في أذهان المجيبين تقترح أن الأسطورة المكتنة، أي التأكيد على الدرامية على حساب المخالفة والضدية، تحمل قيمة بحد ذاتها. وبكلمة أخرى.. إن الجغرافية المكانية هنا لها قواعدها وخلفياتها في الذهن البشري. إن استدعائها من المثير الخارجي هو الذي يرهص الإنسان على تطيرها على نحو فني وجمالي يذهب بها من الحقيقة الفيزيائية للواقع إلى الخيال الأدبي للأسطورة والرمز والتاريخ. ويهكذا فإن الجغرافية المكانية كعلم تصبح رمزاً أدبياً في عالم الإنسان الأسطوري.

وهناك بحث أكثر عمقاً من الناحية الجغرافية المصرية وهو للباحثة ألس بول (Alec Paul) يدور حول جغرافية روسيا في الأدب. فقد وجدت الكاتبة أن الصفات الجغرافية في قصص الكاتبين الروسيين ليرمونتوف (Lermontov) وتورغينيف (Turgenev) تعمل كمناصر مضادة لتغيير المشهد السياسي. فالأديب ليرمونتوف رأى المشاهد الرائعة للقوقاز على أنها ظروف مصرية بيئية معينة يقتلع الإنسان منها اقتلاعاً ويبعد بحيث لا يستطيع أن يكون فاعلاً فيها ولا متفاعلاً معها.

أما الأديب تورغينيف فقد عالج السهول الروسية في إطار من العلاقات المصرية القائمة بين الإنسان والأرض. فقد كان حساساً تجاه التغيرات الحاصلة في مظهر سطح الأرض والمرافقة لانحلال النظام الإقطاعي للملكية الأرض. إنها الإيديولوجية التي تقرر مصير الجغرافية والتاريخ والإنسان.

- القسم الرابع: اتجاه دراسة مظهر

سطح الأرض المدرك من العامة

ينعكس الشيء نفسه، حول الرؤى المتعلقة بالأمكان الجغرافية في الأدب، في القسم الرابع من الكتاب، والذي يبين الدراسة التجريبية المؤسسة على تراث العلوم الاجتماعية.

هذه المرحلة الصعبة. هذه الصور المتداخلة التي رسمها الشاعر دوني من خلال هذه المجازات تميز عمله الشعري وتسمه كوحدة قائمة برأسها، وتدلل في الوقت نفسه على الجهد المستمر من أجل خلق حسٍ خلقي يلامس التغير السريع للواقع الفيزيائي الجغرافي.

أما البحثان الأخيران فيعدان امتداداً لاستعمال الشعراء والروائيين لجغرافية المكان من منظور رمزي ومجازي وسريالي. لقد اختار لورانس جونز (L. Jones) مكاناً جغرافياً واحداً وسلط الضوء عليه إنه بالتحديد (الـ Cliff دون اسم) في الرواية الثالثة للكاتب الروائي توماس هاردي (T. Hardy) وهي بعنوان: «زوجان من العيون الزرقاء» (A pair of blue Eyes). لقد طرح هاردي خمسة أوجه للمكان في هذه الرواية وهي:

الطوبوغرافيا- البيوغرافيا- استعمال المصادر الأدبية- الاصطلاح الأدبي والتركييب- العلاقة بين الاصطلاح الأدبي والرؤية الخاصة لهاردي.

ويبدو أن الوجه الخامس للمكان معقد إلى حد ما، ذلك لأن معالجة الكاتب لأجواء البيئة تعكس تلمس الثقافة واستقبالها، تلك الثقافة التي ينتمي إليها الكاتب وتعكس

- القسم الخامس، اتجاه دراسة الجغرافية الرمزية والمجازية والسريالية يضم القسم الخامس أربعة بحوث عن الرمزية والمجاز والسريالية في جغرافية المكان. تكشف الباحثة روسالي فيرمت (R. Vermette)، على سبيل المثال، المدارس الأثرية (نسبة إلى مدارس الملك آرثر الأدبية) لرومانسية القرن العشرين. إن الأدب هنا يقدم وظيفة فريدة للمكان والفضاء الجغرافي في العوالم الحقيقية والخيالية، جامعاً ومنسقاً لخصائص طبوغرافية رمزية للأسطورة السلتية (نسبة إلى السلتيين وهم سكان انكلترا الأصليين (Celtic people)).

لقد بحثت الكاتبة هنا خصائص مظهر سطح الأرض: (التلال، الغابات، الأرض اليباب غير المسكونة.. إلخ) وذلك لتحديد طبيعتها الواقعية والحقيقية ومن ثم لتحديد تفسيراتها الرمزية.. ويدخل في هذا المجال أماكن أخرى ما زالت موجودة في انكلترا.

أما الباحثة جين شامي (J. Shami) فقد درست استعمال الشاعر جان دوني (J. Donne) للمصطلحات الجغرافية استعمالاً مجازياً من خلال نص شعري لمناطق الرجل في العالم. إن الخرائط، والطرق، والأجواء، والأعمدة، تصبح كلها مجازات في

أن تتحول إلى عالم فني تشكيلي حي). إن منهجه الإنساني يجمع على نحو سريالي مجازات الشكل من منظور الحداثة.

٣- اتجاهات جغرافية وأدبية حديثة

في تقاطع المعارف البشرية

الواقع، وكما يذكر ملوري وهاولسي، أن اختيار محاور هذه الأقسام وتجميع بحوث متعددة في أقسام محددة إنما كان اختياراً وتجميعاً شخصياً. فهناك محاور أخرى غير هذه التي ذكرت سجلها المحرران في الكتاب، فعلى سبيل المثال، إن التغيرات في معالجة مظهر سطح الأرض جاءت متشابهة في أمريكا (كاثر) وفي انكلترا (بنيت) وفي روسيا (تورغنييف) وفي جنوب أمريكا (أرجيوداس).

والحقيقة يمكن للباحثين أن يختاروا معايير أخرى ومحاور أخرى من أجل أهداف تنظيمية معينة. وربما لا يكون هناك مبادئ تنظيمية تُفرض على الإطلاق، منذ أن كان كل بحث يقدم رؤيته من منظوره الخاص به وذلك لتوظيف الجغرافية في الأدب.

واللافت للنظر في هذا الكتاب أن محوريه لم يضمنااته الاتجاهات الأكثر حداثة في معالجة الأدب لمنظور سطح الأرض خاصة وللجغرافية عامة، كجغرافية الأنوثة كأحد الاتجاهات الحديثة في البحث الجغرافي

كذلك الوجه الشخصي لمزاجية الاستقبال عند الكاتب.

والواقع يستعمل هاردي في بعض الأحيان المجموعة الجغرافية الطبيعية على نحو فني ومزخرف ورفيع، ويستعمل في أحيان أخرى هذه المجموعة الجغرافية من أجل التأثير الرمزي ليعكس الحالات الشعورية والعاطفية للشخصية، ولكنه في بعض الأحيان، وعلى نحو دال جداً وفي سياق حديثه عن (الـ Cliff دون اسم)، يستعمل المجموعة الطبيعية الجغرافية ليعبر بشكل كامل وحيوي عن رؤيته الشخصية هو.

وأخيراً، ومن منظور المقارنة المختلفة، فإن بحث براين روبنسون (B. Robinson) عن جغرافية التقاطع بين الحداثة والسريالية والجغرافية لا يعالج شيئاً محسداً بعينه. بل نجده يتعمس بعمق في النقد الأدبي المعاصر. فهو يحاول أن يقدم معنى المكان للكتاب السرياليين والمحدثين. إنه يطرح أسئلة حول استقبال المكان والفضاء وفيما إذا كانت الحركات تأتي على نحو إيحائي عندما نمتحن العلاقة بين الجغرافية والأدب. فهناك معادلات مريضة تستطيع أن نتقلنا من الاصطلاح (الجغرافية كعلم) إلى الاصطلاح (الجغرافية التي ترغب في استعمال الأدب كمصدر من أجل

الأمريكية إيدث وارتون (E. Wharton) (١). فقد صورت فيها المرأة الغنية والمخدوعة ولكنها الجميلة جداً والتي كانت ضحية للمجتمع الذكوري الذي اضطرها لأن تمارس أعمالاً خارجة عن أنوثتها وإنسانيتها الأمر الذي يؤدي بها إلى الموت.

والواقع لقد عكست الروائية وارتون شخصيتها في قصصها ورواياتها والتي كانت من خلالها تريد أن تغير وضع المرأة وبالتالي تستطيع بهذا التغيير أن تقلب صورة المكان الصامت والجامد ذي البعد المتناهي إلى صورة المكان الناطق والحي والدينامي ذي البعد اللامتناهي (٧).

وأخيراً فإن الجغرافية الأسلوبية هي اتجاه غربي حديث يكاد يكون في حكم العدم في الدرس الجغرافي الأسلوبية العربي.

يهدف هذا الاتجاه لدراسة التشكيل الأسلوبية، المتشكل طبقاً لمظهر سطح الأرض، في الشعر والرواية وبقية الأجناس الأدبية الأخرى.

ولعل الباحث الوحيد في العالم العربي والذي التفت إلى هذا الاتجاه وطبقه على الأجناس الأدبية هو الدكتور سعد مصلوح والمتمثل في بحثه القيم:

«من الجغرافية اللغوية إلى الجغرافية الأسلوبية» (٨).

الأدبي، والجغرافية الأسلوبية التي تجاوزت الجغرافية اللغوية لما للأولى من علاقات اجتماعية وإشية وأنثروبولوجية وثقافية.

أما جغرافية الأنوثة فإن غايتها، من خلال دراسة عدة كتابات أدبية قامت بها نساء تنتمي إلى مختلف الثقافات (٤)، معالجة عدم المساواة والإنصاف المستند إلى النوع في المجتمعات الإنسانية، ثم صياغة مجتمع يقوم على التباين في الخبرات البشرية، ذلك لأن المرأة عضو فاعل في المجتمع ولكنها لا تحصل على حقوقها بشكل كامل على الرغم من أنها تقوم بتغيير مظهر سطح الأرض وتطويره بطرق مختلفة عن الرجل.

وهكذا فإننا نرى أن الأدب الجغرافي النسوي يركز على شخصية المرأة انطلاقاً من اعتقاد الشعراء والروائيين أن المرأة هي الأفضل في تمثيل المرأة المبحوثة.

«وبناءً على ذلك فإن طريقة المعالجة الأنثوية للأسئلة التي يطرحها الجغرافي (في الأدب) هي تقنية خاصة بالمرأة. فهي تقوم بإعادة تجزئة معاني القسوة وتفتيتها في المجتمع لصنع جغرافية جديدة» (٥) .. يوظفها الأدب لخدمة قضايا المرأة في العالم المعاصر.

ويظهر هذا الاتجاه في رواية «بيت اللهو» (The Hous of Mirth) للروائية

هو قواعد الوجوب (اللغة العادية) والثاني هو قواعد الجواز (اللغة الأسلوبية).

إن الهدف من المقارنات الأسلوبية معرفة البنية التشكيلية للأساليب في عملين أدبيين ينتميان إلى بيئة جغرافية واحدة أو إلى بيئتين جغرافيتين مختلفتين. ويميز الباحث الدكتور سعد مصلوح هنا بين درجتين من التشكيل الأسلوبية؛

الأولى: التشكيل الأسلوبية بحسب محددات المقام يحكمها إطار العلاقة الجدلية بين الذاتي والموضوعي، وتتجلى في الممارسة اللغوية اليومية.

والثانية: تشكيل التشكيل في الأجناس الأدبية ولا سيما في الأنماط المركبة منها كالقصة والرواية والمسرحية.

إن الدراسة الحالية تعنى بالتشكيل الأسلوبية الثاني الذي يسم عمل الشعراء والروائيين. ويتجلى هذا التشكيل في رواية «مدن الملح» للكاتب الروائي عبد الرحمن منيف. (٩) فهذه الرواية تعكس تعددية الأساليب كنتيجة طبيعية لتعددية الأماكن الجغرافية. ويشعر القارئ لهذه الرواية وكأن الكاتب يبحث عن «تشكيل» يمثل جميع هذه الأساليب المختلفة والمتلونة والتي تناسب تلوّن مظهر سطح الأرض (Landscape) المعالج في الرواية.

وموضوع الجغرافية الأسلوبية حسب رأيه دراسة التنوع الأسلوبية باعتبار جغرافية المكان (Landscape) وباعتبار أنواع الخطاب القانوني، الديني، العلمي، الرسمي، الأدبي..إلخ. وذلك لكشف التشكيل الأسلوبية على صعيدي العامل المكاني والعامل الجغرافي.

وتهدف الجغرافية الأسلوبية إلى دراسة توظيف التنوعات الأسلوبية في تشكيل أسلوبية فني وجمالي في الأجناس الأدبية.

وقد استشهد الباحث على ذلك بنموذجين تصنيفيين اثنين يعالجان محددات المقام والمقال. أول هذين النموذجين كان قد قدمه دافيد كريستال (D. Crystal) وديريك دافي (D. Davy). أما النموذج الآخر فقد كان قدمه اينكفيست (Enkvist) وسبنسر (Spincer) وجريجوري (Gregory).

ومن الموضوعات التي تعالجها الجغرافية الأسلوبية مقارنة الأساليب وتقابلها في عملين أدبيين ينتميان إلى منطقتين جغرافيتين مختلفتين محلياً أو عالمياً.

إن العمل هنا يقوم على المقارنة بين السياقات المقالية والسياقات المقامية، وعلى النظر في الجهاز النحوي للتمييز بين نوعين من القواعد كلاهما موجود في اللغة، الأول

إن الحقيقة المفزعة التي يمكن للباحث
التحرير والحصيف أن يستبطنها على نحو
علمي- موضوعي ودون أي حماس عاطفي
وبلاغي وتعصب قومي وديني تجاه تاريخه
وهويته الحضارية، أن الحضارة العربية
الإسلامية العملاقة والرفيعة ماتزال تعاني
من العقل العربي الحديث الذي لم يستطع،
على المدى المنظور، أن يلامس إشعاعات
الفكر في العقل العربي الإسلامي القديم.
وهذه القضية تُعد في غاية الحساسية
الفكرية بحيث يمكنها أن تؤدي إلى انعطاف
خطير في تاريخ الفكر العربي، بحيث تبدو
الصورة وكأننا أمام انهيار عربي حضاري
يقودنا إلى صياغة تشكيل كيانات مجتمعية
هزيلة تتفاعل، على نحو سريع، مع سياسة
الاستهلاك الحضاري الوافد والغريب،
ويبتعد بالتالي عن الركاب المعرفية في
الحضارة العربية الإسلامية، ذلك الركاب
الذي هو في جوهره مؤسس على سياسة
الإنتاج الحضاري.

والأما معنى انحراف الباحثين والمفكرين
العرب على اختلاف مشاربيهم عما أسسه
علمائنا المسلمون المتقدمون حول تقاطع
المعارف البشرية ليس في حقل الجغرافية
والأدب فحسب بل في حقول معرفية أخرى
أيضاً؛

إن رواية «مدن الملح» هي مشروع حقل
جغرافي تجريبي يسعى إلى رسم صورة مثلى
للأسلوب منطلقاً من حضيض الأساليب
الواقعية الجغرافية إلى قمة التشكيلات
الأسلوبية المجردة التي ترحل بالإنسان
من الحقيقة الجغرافية إلى الخيال الأدبي
المحلق.

وهذا يعني أن رواية «مدن الملح» هي
تشكيل أسلوب فني وجمالي مجرد يشبه
المونتاج السينمائي الذي يجعل الواقع أكثر
جمالاً وانسجاماً بحيث يناسب الإنسان
العربي أي كان موقعه في خارطة الجغرافية
العربية.

٤- من تقاطع المعارف إلى تقاطع

الحضارات؛

بعد هذا العرض المتواضع لتقاطع
المعارف البشرية بين الجغرافية والأدب من
وجهة نظر الباحثين الغربيين والتي عرضت
في كتاب: الجغرافية والأدب، يمكن للمرء
أن يتساءل: أين نحن من كل هذه التطورات
العلمية الغربية التي أصبحت «موضة»
يتلبسها الحداثيون العرب عندما يدرسون
مفهوم المكان وقيمته في الأجناس الأدبية،
الشعرية والروائية العربية مستشهدين
بالباحثين الغربيين على صعيد المادة
الأدبية والمنهج العلمي؛

يقول، عندما كانت تواجه المسلمين مشكلة لغوية معينة في القرآن الكريم الذي هو رائعة الحضارة اللغوية العربية:

«إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فليكم بالشعر فإنه ديوان العرب».

النتيجة

إننا نحن العرب على اختلاف أدياننا ومذاهبنا وعلى اختلاف توجهاتنا الإثنية والعرقية نبقى طلاب علم، نحتاج إلى دربة وممارسة وإلى رواية ودراية لا لمعرفة قراءة التراث الإسلامي فحسب، بل لمعرفة كيفية فهمه أيضاً ثم وضعه في مكانه المناسب في خارطة التراث الحضارية العالمية القديمة والحديثة وذلك من أجل تقاطع حضاري عالمي وشمولي يخدم الإنسان والإنسانية.

لقد كانت نظرة العلماء المسلمين في هذا الموضوع أشمل وأدق حين جعلوا الجغرافية والتاريخ لعلم واحد أطلقوا عليه اسم «علم الأدب» كما هي الحال عند ياقوت الحموي في «معجم البلدان» حين أسمى الباحثين الذين يتعاملون مع الجغرافية والتاريخ «طبقة أهل الأدب»¹؛

إن المكان بفضاءاته وتضاريسه المادية والإنسانية والموصوف على نحو تقني ممنهج وفي إطار فني وجمالي وخيالي، لا ترتقيه الآداب الأخرى، يتجلى بأدق تفاصيله وجزئياته في الشعر العربي القديم بمراحله المتعددة ولا سيما مرحلة الشعر الجاهلي الذي هو، في رأبي، أكثر فلسفة من التاريخ والجغرافية. وهذا ما دفع المحدث والصحابي ابن عباس رضي الله عنه لأن

الهوامش

1- Salter, Christopher. and William. lioyd (1976). Landscape and literature. Association of American Geographers. washington. D.C.

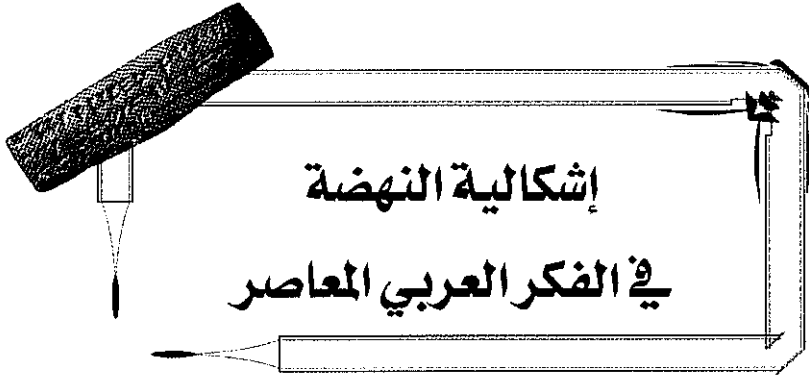
2- Hart. John Fraser (1982). «The Highest form of Geographer's Art». Annals of the Association of American Geographers. I. washington. D.C.

3- يشبه هذا الاتجاه الغربي ما ذهب إليه الشعراء واللغويون والمؤرخون والجغرافيون العرب في معالجتهم للمواقع الجغرافية معالجة تجعل بينهم نقاط التقاء وتقاطع وإن اختلفوا في المنهج والهدف، وقد سمى ياقوت الحموي في معجمه «البلدان» المشتغلين بالاتجاهات الجغرافية؛ الأدبية والتاريخية واللغوية «طبقة أهل الأدب». ويمثل الشعر العربي القديم ذروة الاستثمار المفيد لمظهر سطح الأرض (Landscape) الذي أصبح جزءاً لا يتجزأ من نفسية الشاعر العربي القديم

- الذي لَوَّن شعره بأطياف جغرافية عديدة إلى درجة جعل من الجغرافية إنساناً ينطق الشعر.
لمزيد من الاطلاع حول التفكير الجغرافي عند طبقة أهل الأدب يراجع:
- نصار، د. حسين (١٩٨٥) معاجم على الموضوعات، كتب المواضيع، (التراث الجغرافي اللغوي عند العرب (ص٧٥-١١٣). دراسات في التراث العربي؛ سلسلة تصدرها وزارة الإعلام في الكويت. مطبعة حكومة الكويت. الكويت.
- ابن بلنهد، محمد بن عبد الله. صحيح الأخبار عما في بلاد العرب من الآثار. الطبعة الثانية. ١٩٧٢م، السعودية.
- ابن منقذ، أسامة (٤٨٨-٥٨٤هـ). المنازل والديار. تحقيق مصطفى حجازي. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي. القاهرة، ١٩٦٨م.
- القيسي، د. نوري حمودي (١٩٨٤م) الطبيعة في الشعر الجاهلي، عالم الكتب- مكتبة النهضة العربية، بيروت.
- 4- Norwood, V. and Monk, J(eds). The Desert is No Lady: Southern Landscapes in Women's Writing and Art. Yale University Press New Haven, CT, U.S.A (1987).
- ٥- لمزيد من الاطلاع على جغرافية الأنوثة يفضل الرجوع إلى: الدويكات، د. قاسم (٢٠٠٤م) جغرافية الأنوثة كأحد الاتجاهات الحديثة في البحث الجغرافي، بحث قدم في الندوة الثامنة لأقسام الجغرافية في المملكة العربية السعودية ٣-٥ آذار/مارس ٢٠٠٤م. قسم الجغرافية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة.
- 6- Wharton. Edith (1993). The House of Mirth (Twentieth- Century Classics). Penguin. U.S.A.
- ٧- لقد بدأت الدراسات الروائية العربية تتجه إلى كشف شعرية المكان وجماليته في الرواية العربية حديثاً. وأصبح المكان يوظف توظيفاً فعالاً في الأعمال الروائية الذكورية والنسوية. لمزيد من الاطلاع ينظر: حسين، خالد حسين (٢٠٠٠م) شعرية المكان في الرواية الجديدة: الخطاب الروائي لإدوار الخراط نموذجاً. كتاب الرياض- العدد (٨٣)- الرياض. السعودية.
- ٨- مصلوح، د. سعد (١٩٩٤ ص ١٠-٣٦) «من الجغرافية اللغوية إلى الجغرافية الأسلوبية». مجلة عالم الفكر. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. المجلد (٢٢). العدد (٤٣). الكويت.
- ٩- منيف، د. عبد الرحمن (٢٠٠٣م) // مدن الملح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. الطبعة العاشرة، بيروت-لبنان.



الدراسات والبحوث



د. عزت السيد أحمد

مقدمة

على رغم تأريخ دخول نابليون إلى مصر بداية لعصر النهضة العربية ومشروع الحداثة العربية من جهة إتاحتها للعرب للاتصال بالعالم الخارجي بعد فترة من النوم في أحضان الذات، طويلة، فقد ذهب فريق آخر من المؤرخين إلى عد رفاعة الطهطاوي رائداً للنهضة العربية وصاحباً لأول مشروع تحديثي عربي، فقد عايش ثورة ١٨٢٠م الفرنسية وعاد ليبشر بثورة مماثلة في مصر؛ فطالب بتحرير المرأة وتحرير الشعب وإحقاق الحق وإقامة العدل والنهوض من ركام التخلف.

باحثة في اللغة، الاجتماع، استاد جامعي (سورية)

العنوان: دمشق، القطان، رقم ١٢٥١

مرحلتها وإننا أمام نهضة ثانية فتالفة..
وهلمَّ جرأً مما يخطرُ في البال ومما لا
يخطرُ من احتمالاتٍ وتوقعاتٍ.

في مفهوم النهضة

حتى نقف عند إشكالية النهضة نحن
بحاجة للوقوف عند مجموعة من التساؤلات
المهمة التي ربما تكون تقليدية، ولكن الوقوف
عندها على تقليديتها أمر مهم، ولعلَّ
أبرزها: ماذا المقصود باصطلاح النهضة؟
ومتى بدأ عصر النهضة ما المؤشرات التي
تحدد بدايته؟ وهل كان ما حدث في العالم
العربي نهضة حقاً أو يستحق أن يسمى
نهضة؟ ولفظ آخر: هل كانت النهضة
العربية نهضة حقاً؟

هذه الأسئلة، وربما غيرها، هي سلسلة
من التداخيات التي تتوارد تلقائياً لدى
أي مفكرٍ أو باحثٍ يقف أمام هذه المرحلة
التاريخية من عمر الأمة العربية التي سميت
عصر النهضة العربية. سنقف هنا عند
بعضها ونفرد لما يبقى منها بعض الفصول
الأخرى.

إن تتبع آثار ملامح أعلام حركات التجديد
الإسلامي المبكرة أمثال محمد بن عبد
الوهاب، والأمير حيدر الشهابي، والشوكانبي،
ومحمد بن علي السنوسي، ومحمد بن أحمد
بن السيد عبد الله: المهدي... يكشف لنا عن

أيضا كان الأمر فإن أكثر من ستة عشر
عقداً قد مضت على انطلاق النهضة بين
ظهري العربي، ولم نزل حتى الآن وكأننا
أمام نقطة الانطلاق؛ حيرة وتشتت وضياح،
وتمركز حول الذات، وتعصب وانغلاق،
وتخلف وجهل.. مازلنا حائرين مترددين؛
ننظر إلى الخلف وننظر إلى الأمام، ونضرب
كفاً بكف، ونتساءل بسذاجة: هل نخرط
في المشاريع التحديثية ونسير في ركبتها، أم
نرفضها ونكفي على تراثنا؟ هل أثمرت
النهضة العربية أم لم تثمر؟ وإذا أثمرت
فماذا أثمرت وإذا لم تثمر فلماذا لم تثمر؟

لو وقفت إشكالية النهضة العربية
ومشاريع التحديث النهضوية العربية عند
هذا الحد لاقتصرت المسألة على كونها
أزمة عابرة. الخطورة في الأمر تكمن في
أننا لم نتق حتى الآن على معنى الحداثة
والتحديث، ولم نقف على حقيقة النهضة
وطبيعتها ومضمونها وأبعادها، فكل يهيم في
وادي وإلا وديان التلاقي فقد ظلت مهجورة.
ولذلك ما زال الجدال والسجال في هذه
المسألة قائماً على قدم وساق؛ بين أخذ ورد،
وكر وفر. بين قائل إننا لم نهض بعد، وقائل
بأن النهضة العربية لم تبدأ حتى الآن، وقائل
بأن النهضة قد بدأت وتوقفت، وقائل بأن
النهضة بدأت وأنجزت المطلوب منها في

والثالث من أجيال النهضة هو أول مفكر نهضوي يستخدم اصطلاح النهضة ليدلّ به على المرحلة التي بدأت مع الأجيال السابقة عليه من خلال كتاب له حمل عنوان: ما هي النهضة؟ ولكنّ الطريف في الأمر، والطريف جداً، أن من سبق النهضويين كلهم إلى تسمية المرحلة أو العصر بعصر النهضة هو مفكر لاحق على أجيال النهضة كلها، إنّه أنيس نصولي الذي ينتمي إلى القرن العشرين ولادةً وفكراً، الذي وضع في عام ١٩٢٦م كتابه: أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر^(١). بينما جاء كتاب سلامة موسى الذي حمل عنوان: ما هي النهضة، في عام ١٩٢٦م، أي بعد كتاب نصولي بعشر سنوات تامة.

يرد أنيس زكريا نصولي^(٢) أسباب النهضة إلى ثمانية عوامل هي فصول كتابه، وهي: الاحتكاك بالغرب، المدارس التبشيرية والمبشرون، الطباعة، الصحافة والتأليف، الجمعيات العلمية والأدبية، المكتبات، المستشرقون، فن التمثيل، الهجرة.

أما سلامة موسى الذي وضع كتابه بعد كتاب نصولي بعشر سنوات فقد رسم في المقدمة التي صدر بها الكتاب معالم النهضة وأسسها وأصولها باختصار شديد مكثف. إنّه يرفض أي عودة إلى الوراء أو أي التفات

نزوعهم النهضوي أو التجديدي والتحديثي بوضوح، إلا أنّ هذا النزوع الواضح منهم إلى التجديد لم يقترن أبداً بأي استخدام لاصطلاح النهضة. وكذلك الأمر لو نحن تتبعنا آثار الرواد الأوائل لعصر النهضة العربية أمثال: حسن العطار، وناصيف اليازجي، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين باشا التونسي، وأحمد فارس الشدياق، وشهاب الدين محمود الألوسي، وبطرس البستاني وغيرهم... فإننا لن نجد أبداً أي استخدام لاصطلاح النهضة، اللهم إلا عرضاً. فإذا ما انتقلنا إلى الجيل الثالث من أعلام النهضة، المتمثل بالتلامذة المباشرين أو الجيل المنبثق مباشرة عن الرواد الأوائل من أمثال: الكواكبي، والصيّادي، ومحمد عبده، وشبلي شميل، وأديب إسحق، وفارس نمر، ومحمد رشيد رضا، وشكيب أرسلان، وفرح أنطون وغيرهم... لوجدنا أنّ الأمر قد بدأ بالاختلاف من هذه الناحية، لقد صار الإصلاح عند هؤلاء مشروعاً واضح المعالم من وجهة نظر كل واحد منهم.

صحيح أنّ النهضة بأطرافها الاشتقاقية كانت مهمّاز الفكر العربي في المرحلة السابقة كلها، وصحيح أنّها ترددت غير مرة عند أبناء الجيل النهضوي الثاني إلا أنّ سلامة موسى الذي يقف بين الجيلين الثاني



الحضارتين بوصفه جهود مفكرين متناثرين متباينين الاتجاهات والغايات لا بوصفه مشروعاً مدروساً متكاملأً أو جهداً مشروعياً تخطيطياً. وبغض النظر عن النقاط الشكلية فإن بدايتي النهضةين واحدة من جهتي الفكرة والمبدأ.

ومن ذلك نخلص إلى أن النهضة لا تبعد عن محض دلالتها اللغوية؛ الوقوف من أجل السير والتحرك، والنهضة بالمعنى الاصطلاحي هي جملة الجهود، في مختلف

إلى الخلف أو تمسك بأي ماضٍ^(٣). النهضة عنده توجه إلى الأمام^(٤)، إلى الحاضر^(٥)، إلى الطبيعة وعلوم الطبيعة^(٦). ولا اعتراض على ذلك من ناحية المبدأ، فالنهوض هو فعلاً توجه إلى الأمام، وعدم ارتداد إلى الوراء. ولكن ليس بهذه الآلية الجامدة التي لا ترى في الرأ إلا أنها تشبه الموزة.

ومهما يكن من أمر فإننا أمام اقتراح متلائم بين النهضة العربية والنهضة الأوروبية، فما تكاد تذكر النهضة العربية حتى تتداعى النهضة الأوروبية إلى الذهن، ويرتبط بهذا الارتباط أن النهضة العربية إنما سميت بذلك إما لأنها تشبه النهضة الأوروبية أو قياساً عليها. وهذا في حقيقة الأمر أمر لا يشين ولا يعيب كما قد يتوهم بعضهم، وهو مقارب للحقيقة كثيراً، ولكن مع مراعاة ما تتمتع به كل منهما من خصوصية، وما تفتقر كل منهما به عن الأخرى. بل الحقيقة المقررة بالوثائق والحقائق هي أن نقطة الانطلاق تماثلت شكلياً بين الحضارتين العربية والأوروبية وإن كانت ثمة نقاط اختلاف وافتراق كثيرة.

وعلى أي حال، فإن ما يجدر ذكره هو يعني أن اصطلاح النهضة في الحضارتين؛ الأوروبية والعربية، لم يظهر إلا في فترة لاحقة على بداية المشروع النهضوي في

من عمر الأمة، أي نقطة انطلاقها مخالفة لنقطة انطلاق النهضة.

ومع ذلك يمكن القول إن أسباب طول الجدل في الحداثة والنهضة قد تكون مشتركة وربما تكون واحدة. فقد طال الجدل في كليهما بمختلف أنواع الجدل ومستوياته وطبائعه، وردَّ طول الجدل وكثرته في هاتين المشكلتين إلى عاملٍ محددٍ، أو إطار واحدٍ من العوامل، أمرٌ لا يخلو من قصر النظر. ومهما عددنا من عوامل وأسباب فسنتظّل نجد أن في المسألة نظراً، ذلك أن هذا الجدل ليس قصراً على العالم العربي أو الشرقي، وإنما الغرب له في ذلك أيضاً حظٌ وفير، على رغم القرون التي خلّفها الغرب وراءه على بداية مشاريعه التحديثية.

وانطلاقاً من ذلك سنحاول الوقوف على أهمّ العوامل التي أدت إلى طول الجدل، وكثرة القيل والقال في مسألة النهضة ولا بأس من إضافة الحداثة إلى النهضة، وحالت دون الوصول إلى ما يرتجى من نتائج إيجابية تُفعل حياتنا على مختلف مستوياتها وتباينها، وقيادتها نحو الأفضل. وقبل أن نعرض لهذه العوامل لا بدّ من الإشارة إلى أنّها متشابكة متداخلة؛ يؤازر بعضها بعضاً، ويستمد كلٌّ منها نسغه من غيره، وعلى هذا

الميادين المعرفية والعلمية والاقتصادي... من أجل فرض إيقاعٍ جديدٍ متحرّكٍ في واقع ساكنٍ راكِدٍ. ويفترض في التحرك من الناحية المنطقية التاريخية أن يكون تقدماً، ولكن على ألا يفهم التقدّم بالمعنى السياسي أو العقائديّ. Ideological، أي بمعنى اليمين واليسار، لأنّ التقدّم المقصود تقدّم تاريخيٍّ مقارنٍ، أي إنّهُ تجاوزُ الواقع إلى واقعٍ أمثلٍ بالمقارنة مع الواقع ذاته وماضيه من جهةٍ أولى، ومع حاضر الواقع النظير وماضيه من جهةٍ أخرى.

النهضة والواقع المتخلف

إذا كنّا قد أقمنا نوعاً من التكاؤف بين النهضة والمشاريع التحديثية فإنّه من الصعوبة بمكانٍ وربما من المتعذر إقامة مثل هذا التكاؤف بين الحداثة والنهضة مهما كان قصدنا من الحداثة، لأنّ النهضة مشروع تغيير حال أمة ضمن شروط تاريخية محددة غير مخططة من تخلف إلى تحضّر، من ضعفٍ إلى قوة، من موقعٍ متأخّرٍ إلى موقعٍ متقدّمٍ إن لم يكن في المقدّمة، أمّا الحداثة بمعنيها العقلانيّ واللاعقلانيّ فهي مشروعٌ مبرمجٌ مخطّطٌ في جانبٍ أو ميدانٍ، يمكن أن تكون في أيّ مرحلةٍ من مراحل عمر الأمة، بل تكون في الأغلب في المراحل المتطورة

والأهواء.. من ظنَّ أن هذا هو التقدّم فقد خاب ظنُّه وبطل اعتقاده.

إنَّ فوضى التخلّف تقود أشرعة مراكبنا كلّها، ففي حين أنّ بعض الاتجاهات الإبداعية كالتجريدية والتجريدية والسريالية والتكعيبية وغيرها قد أولدتها تجارب شعبٍ ما ومشكلاته وخصوصياته وظروفه الحضارية فقد لهنّثا وراء تقليد هذه الاتجاهات واقتفاء آثارها خطوةً خطوةً من دون أن نمرّ بالظروف والشروط والمعطيات التي أدت إلى ولادتها. إنّها - بغضّ النظر عن الانتقادات الموجهة إليها - ثمار تجارب محدّدة؛ نتائج لزمت عن مقدّمات معيّنة، وأفتنا أنّنا أردنا أن نتجاوز المنطق ونثب فوق جدران التّاريخ؛ لقد أردنا الوصول إلى النتائج من دون المرور بالمقدّمات، كمن أراد أن يتعلّم السباحة فوق رمال الصحراء، وهذه إحدى مفارقات الحدائين المضحكة. أمّا جامعاتنا ومخابرنا العلمية فقد ابتليت بإحدى أفتين، أو بكلّيتهما معاً؛ فهي إما أنّها تُقاد وتوجّه من أساتذةٍ أجانِب مصلحتهم ألاّ نعرف مصلحتنا، وإن عرفنا مستوى خبراتهم لم نعرف كيف يتعاملون مع الأجهزة ولا كيف يتحكّمون بها. وإمّا أن تُقاد من أساتذةٍ محلّيين (أميين) جهلة، أو بعيدين عن الحسّ بالمسؤولية وعن الحرص الحقيقي

الأساس نجدنا أولاً أمام التخلّف بمختلف مكوّناته ومركّباته، ونجدنا ثانياً أمام انقطاع الحوار والتّمرکز حول الذات، أمّا العامل الثالث فهو إخفاق معظم المشاريع التّحديثية في تحقيق ما نادت به وتطلّعت إليه.

ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنّ أظهر الأسباب وأقواها في عدم حسم مشكلة النهضة ومعها مشكلة الحدائنة هو التخلّف الذي نتخبّط به على رغم ادّعاءاتنا بتجاوزه والانخراط في الحياة المعاصرة خطوةً خطوةً، وعلى رغم ما ننخدع به من أوهام الإبداع والتّعامل مع التّقانات المتطورة والأطّلاع على ثقافات الآخرين وحذو المتقدّمين علينا، ومواكبتهم في بدعهم وصرعاتهم واختراعاتهم.

إنّنا متخلّفون على كلّ الصعد والمستويات: سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وحضارياً وعلمياً.. هذه حقيقة يجب أن نقرّ بها ونقف عندها بجرأة دون حياء أو تردد أو خوف، ومن ظنَّ أنّ التقدّم أو الخلاص من التخلّف والجهل متجسّد في ركوب آخر طرز الفاره من السيّارات، واقتناء أحدث أنواع التّفزيونات والفيديوهات، واستيراد اللحوم المذبوحة على الطّريقة الإسلامية والخبز السيّاحي، ومحاكاة أو تقليد آخر صرعات وتقليعات العالم المتقدّم في الأزياء والميول

ويهدر الطاقات والإمكانات والمواهب على مناقشات وطروحات تضر أكثر مما تنفع، وتبعدنا عن الحل أكثر مما تقرنا منه.

والمشكلة التي يتخبط فيها فريق الاعتدال أنه يقف بين نارين: نار الضياع ونار الجمود؛ إنه يريد المشاريع التحديثية ويتهيب منها، ويتمسك بما صلح من التراث ولكنه يخشى التقوقع والتحجر، فكيف كان ذلك ولماذا؟

الحق أن واقع التخلف السذي نعيشه مرتبط بسياسات التجهيل والتعمية العقائدية (الأيديولوجيا) بفرض الحلول الجاهزة الناجزة، سواء كانت بأسلوب سافر أم بطريقة مؤدبة، وتوشيحها بلبوس المصالح العليا للأمة، قد زرع اليأس والإحباط في النفوس، وجعل العامة والخاصة تشعر بأن لا أمل يرتجى في تجاوز هذه الوضعيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المتجسدة على أرض الواقع؛ سيان أكانت المحاولة بالانكباب على الغرب أم بالانغلاق على التراث؛ فالأول يقودنا إلى هاوية الضياع والانقراض والثاني يسلب منا مفاتيح الانعتاق والانطلاق، ذلك أنه بفضل التوجيهات المسبقة الصنع سيعني التمسك بالتراث، بالضرورة اللازمة، الائتزاز بروح المحافظة، محافظة الخسوع والخضوع، والتمسك

على المصلحة العامة، لاهئين وراء المصالح الشخصية، وباسم النهضة والحداثة والمعاصرة وابتداع منظومات قيمة جديدة توأكب روح الحضارة والتقدم أضعوا العلم وأفسدوا الطلبة. ولا نريد الحديث في التخلخل الاجتماعي ولا الترهل الاقتصادي ولا التفهقر الحضاري.. وكلها أمور تحمل في طياتها بذور التناقض والكبت والضعف وعقد النقص وكل ما يجعل حسم أي مسألة خلافية مهما كانت سهلة. أمراً بعيد المنال.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن فريق المثقفين والمتورين وسط هذا الركام من التخلف يقفون موقف المتصدع المليء بالشعوخ؛ فبعض يريد التخلص من هذا الواقع الفاجعي الأليم مهما كان الثمن فيجد الحل في الانسلاخ عن الذات والاندماج في الآخر أو التمثل به. وسواء كان هذا الآخر هو السلف أم الأجنبي فإن الهوية ستزداد اتساعاً بين هؤلاء المثقفين والحل الحقيقي؛ ففي كليهما هروب من الواقع وتصل من تحمل المسؤولية في حمل أعباء النهوض من ربة الجهل والتخلف، وتعميق لشقة الخلاف بين التأصيل والتحديث، وهذا مما يسهم إلى حد بعيد في إطالة الجدل حول. لا في. مشكلتنا المطروحة،

أما التخوف من الحداثة والتحديث في ظلّ التخلف، وإن لم ينبع من المقارنة بين الماضي والحاضر على نحو مباشر، فإنّ المقارنة تتيح لنا فهم المشكلة على نحو أوضح.

عندما كانت الحضارة العربية أخذة في النماء والازدهار نهلت من معين الثقافات والحضارات الأخرى: اليونانية والهندية والفارسية.. فاستحدثت أشياء كثيرة، وأدخل المفكرين مفاهيم ومصطلحات ومفردات أجنبية كثيرة، من مختلف اللغات، إلى اللغة العربية، ولم نسمع أو نقرأ عن صراع بين القديم وذلك والجديد، اللهم إلا في إطار الشّعور على نحو خاص؛ لقد استخدم الناس والمفكرون المفردات الجديدة وتعاملوا مع المعطيات المحدثّة دون حيرة أو خوف أو تردد أو جدال. أما الآن فكثيرون أولئك الذين تتباهم الدهشة، وتقشعراً أبدانهم، وتعتورهم الرعدة والرجفة عندما يسمعون كلمة أجنبية في سياق عربي، أو يرون زياً محض غربي على جسد شرقي/عربي، فيتأففون ويحوقلون ويبدون التذمر وزمما الغضب إن لم يكن هناك ما يمنعه، فلماذا كل ذلك؟

إنّ الأمر في حقيقته مرتبط بالبنيتين النفسيتين: الفردية والجمعية، اللتين

بالزائف والشكلي من هذا التراث. إذ، وبقدرة قادر، ستتقلب المثل والقيم الأخلاقية كالصبر والزهد والتسامح والقناعة والرضا والشكر من مضامين إنسانية نبيلة إلى مضامين اجتماعية واقتصادية، ولتتحول بالتالي الأدوار الوظيفية لهذه القيم والمثل من تفعيل التآزر والتعاقد والتعاون والمثابرة.. إلى تكريس آليات الانغلاق والتقوقع والتحجر والجمود، وتجذير الذلة والانصياع والخضوع، وتعميق روح التبعية والولاء الأعمى والاقتران على قول: سمعنا وأطعنا.

وتتجلّى الخطورة هنا أكثر ما تتجلّى في توظيف أرياب الفكر والقلم للقيام بهذه التعديلات واستتباط معالمها وأبعادها من التراث، والكشف عما في هذا التراث مما يؤيد السلطة ويمجدها ويعظمها ويقدها، ويسوغ خلودها وسهوها وشرودها، ويسوغ قيامها وعودها. وهذا ما عبر عنه الدكتور حسن حنفي بقوله: «كان الضباط الأحرار بسلا مفكرين أحرار ثم صاروا ضد المفكرين الأحرار من الجيل السابق ومن هذا الجيل حتى اختفى المفكرون الأحرار من جيلنا وأصبحنا كلنا موظفين لدى الثورة، نقف خلفها بدل أن نكون في مقدمتها، مسوِّغين لقراراتها بدل أن نكون ناقدين لها».

نفسية معينة هي آليّة التقليد أو المحاكاة التي خصّها ابن خلدون بفصلٍ في مقدمته عنوانه ب: «إنّ المغلوب مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده».

وبهذا المعنى فإننا، شتّى أم أينا، مضطرونّ إلى اقتفاء خطا المتقدمين علينا أنّي وكيفما توجهت ركائبهم، حتّى لو دخلوا وجار كلبٍ لدخلناه، وهذا ما يبدو لنا جلياً في المسالك الأخلاقية والاجتماعية.. لدى الخاصّة والعامة من مختلف الطبقات الاجتماعية، خاصّة المنتبجة نفوسهم، أمّا المثقّفون الذين لا يعرفون من أين تؤكل الكتف، بل ولعلّهم لا يعرفون أين الكتف، فإنّهم يقومون ولا يقعدون، يخصفون الأرض بنعالهم، ويتحرّقون ألماً من مظاهر هذا الغزو الثقافي والأخلاقي والعلمي الإعلامي..

لأنّنا نعدّ هذا التّواصل الحضاري غزواً؛ مخطّطاً أو غير مخطّط، لم نستطع حسم مسألة أو معضلة النهضة والمشاريع التّحديّية التي تشكّل جوهر هذا التّواصل. ولا أريد أن أتهم الذين يعدّون التّأثير بالآخرين غزواً ثقافياً مختلف الأوجه والجوانب بالجهل أو التّجاهل أو القصور فهم محقّون إلى حدّ كبير في ذلك، ولكنّهم لم يقرؤوا المشكلة في

تفرزهما البنى السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والدينيّة والحضاريّة والعلميّة المتخلّفة. وأكثر ما تتسم به هاتان البنيتان النفسيّتان وتتميزان به هو الشعور بالضّياح والشّتات الذهني وما ينشعبان إليه من منعكسات نفسيّة لا إراديّة كالخوف والحيرة والترّدّد، وعقد النقص والكبت والتّقصير، ولهذه العوامل؛ مجتمعةً ومتفرّقةً، نقف أمام الجديد والغريب والمحدث وقفة رفضٍ وتمردٍ؛ إنّنا نظنّ أنّ استخدام المصطلحات والمفاهيم الأجنبيّة كما هي. من دون تعريب. في لغتينا، سيلتھما ويقضي عليها، أو على الأقلّ. ينتقص من قيمتها وقدرها وقدرتها.

لقد فاتنا أنّ الحضارات يرفد بعضها بعضاً، وكلّ حضارة تكمل سابقتها، ونسبنا فخرنّا بأنّ حضارتنا قد أمّدت الأمم الأخرى ولغاتها بكثيرٍ من المفردات والمصطلحات والعبادات والأخلاق والعلوم، وتجاهلنا أنّ الأمة الأكثر تحضراً وتقدماً هي التي تؤثّر في الأمم الأخرى على جميع الصّعد، ليس لأنّها تريد أن تؤثّر فيها. دون إنكار وجود هذه الإرادة. بل لأنّ الأمم المتخلّفة والضعيفة تكون، على رغم إرادتها، منجرفة في سيل الأقوياء، منطبعة على الذليّة واللهاث وراء الأقوى، بدوافع لا شعوريّة مرتبطة بالية

الحدائث والمشاريع التحديثية، وليطول، من ثمّ، الجدل في الحدائث والنهضة أكثر. فلماذا أخفقت النهضة حتّى الآن ومعها المشاريع التحديثية في الوطن العربي؟

كما أنّ التنمية في ظلّ التبعية تنمية للتبعية وتكريس لها. كما يقول أرياب الاقتصاد. كذلك فإنّ النهضة المشاريع التحديثية، على تباين طبائعها وتعدّد تصنيفاتها، عندما لا تتوفر لها الشروط والظروف المناسبة لا تعدو أن تكون محاولات عبثية مجهولة النتائج، محفوفة بالمخاطر، ولأنّ شروط النهوض والتحديث غير متحققة في واقعنا العربي، بل ولأنّ الظروف السلبية تقف أمام النهضة وجهاً لوجه، فقد أخفقت حتّى الآن النهضة ومعظم المشاريع التحديثية إن لم تكن كلّها، بل كثير منها قد انحرف عن المسار اللازم، أو المخطّط له، وغاص في مناح غير مرجوة ولا محمودة. ولو تتبعنا مسار النهضة والمشاريع التحديثية العربية - ما بين حكومية وفردية - لأمكنا حصرها في المحاور الأربعة التالية:

أولاً، الصعيد الاقتصادي

لم تتفق أمة في العصر الراهن ما أنفقه العرب على النهضة ومشاريع التحديث والتنمية الاقتصادية، وفي حين استطاعت بعض الشعوب أن تهض بوتائر متسارعة،

إطار خصوصيتها التاريخية، وإنّما أودّ أن أشير إلى أنّ الاختلاف ليس في التسمية فلا فرق في أن يكون هذا التأثير أو التأثير غزواً أو هجومياً أو صراعاً أو تواصلاً أو غير ذلك، لأنّ هذا التواصل الحضاري شبه ضرورة منطقية؛ إننا ملزمون بالتأثر رغم أنوفنا، فإن لم يخطّط المتقدمون علينا لغزونا بهذه المسائل لاندفعنا بأنفسنا إلى الانجراف في تياراتهم من غيرنا تخطيط ولا هدى، بمعنى أنهم لو لم يقوموا بغزونا لغزونا أنفسنا بأسلحتهم. فلماذا الجدل وكثرة القيل والقال؟ إنّ الخوف والحيرة والضياء.. إنّ التخلف، التخلف الذي يغلّف الأبصار والبصائر، ويستتبع في مستتبع القلق المصائر.

معالم إخفاق النهضة

لا نريد أن نسوّغ فشل النهضة ومشاريعها التحديثية ولا تبريرها، إنّنا أمام وقائع تفرض ذاتها علينا، سننا أم أبينا. لقد أخفقت النهضة ومشاريعها التحديثية حتّى الآن في أن تثبت جدارتها في واقعنا العربي، ليس في ميداني الفكر والأدب اللذين كانا أشدّ حماساً وتأججاً للانعتاق والتحرر والانطلاق بل في الحقل العلمي والاجتماعي والاقتصادي. وهذا مما خلق ذريعة قوية يستند إليها الذين يرون أنّ النهضة أثمرت شيئاً، ومعهم خصوم

أصحاب رؤوس الأموال لدينا عاجزون حتى الآن عن فهم مصالحهم الحقيقية، هذه المصالح التي أولدت القوميات الأوروبية وتوجه إلى محاربتها الآن، إنهم يريدون الربح السريع الوفير من دون جهد.

ثانياً، الصعيد الاجتماعي

إن إخفاق تحديث البنى النفسية والاجتماعية، من ناحية العادات والتقاليد والأعراف والأخلاق وأنماط السلوك وجعلها مواكبة لحاجات النهضة والتحديث، أمر مرتبط أوثق الارتباط بالتخلف الذي نتخبط به، وقد سبق وبيننا أن تقليد أو محاكاة المحكوم للحاكم، والضعيف للقوي، إنما هي آلية نفسية لا شعورية، تكاد تكون بحكم النتيجة اللازمة ضرورة، وفي هذا وحده ما يكفي للكشف عن أسباب إخفاق المشاريع التحديثية للبنى النفسية والاجتماعية، هذه البنى التي تحمل أشد ما يكون من الحساسية وردود الأفعال المباشرة تجاه كل جديد يحاول أن يفرض نفسه على نحو فجّ ومباشر، الأمر الذي يحدث في الواقع تماماً، إذ إن هذه التغيرات لا تأتي على نحو تدريجي البتة، إنها على رغم ظهورها المباغت الفجائي صرعات وتقلبات ينبو معظمها عن الدنوق والمألوف والمعتاد، الأمر الذي يضعها في صدر قائمة المستكر

وخلال سنوات قليلة، لتتصدر مكانة مهمة وفعالة في الحركة الاقتصادية العالمية فقد ظلّ العرب . فراداً وجماعة . مسترخين في ذيل قطار الاقتصاد العالمي، على الرغم من الإمكانيات الهائلة، والمبالغ المذهلة الطائلة التي أنفقت لدفع قاطرتهم الاقتصادية إلى الأمام.

لقد ظلت المديونية تكبل معظم الدول العربية، بل تزايدت بشكل مخيف في كثير منها . والمشاريع التي أقيمت . إلى جانب عجزها عن المنافسة العالمية . كانت لرفد اقتصادات الدول الصناعية بمقومات البقاء والنجاح، ولتحمل عنها أعباء تأنف من حملها . صحيح أننا ننتج كثيراً من الآلات والآليات والمعدات إلا أننا نفتقر إلى إمكان تحديثها وتطويرها، بل نعجز عن ذلك لأننا نصرّ على الاتكالية ومعاقبة المخلصين والمبدعين. إننا لا نريد إلا أن نظلّ على الهامش، ففي المشاريع الحكومية تنتشر الفوضى والفساد والسرقات والرشاوى، وتفتقر إلى الرقابة والمحاسبة، فالرقابة العليا يبطل مفعولها التستر والتضليل وغيرهما، ورقابة الضمير غائبة لسفر المراقب في إجازة خارجية . طبعاً ليس هذا الحكم عاماً إذ ثمة شواذ . أمّا المشاريع الفردية فتُهيمن عليها الأناثية الرخيصة وحب الذات الواهم المغلوط، إن

من الشهوات واللذات، وليعودوا محملين بحقائب الشهادات العلمية؛ أستاذ، باحث، عالم، ضارب آلة كاتبة، ضارب ودع، عازف، على كل أوتار الفنون.. كل ذلك، وسواه، بأطروحة قد لا يدري ماذا حوت، وقد لا

يحسن ترجمتها!!!

إنها سلسلة متكاملة متداخلة، كل حلقة فيها تتبثق من سابقتها وتلفظ لاحقتها، حتى ترتبط الأخيرة بالأولى، وتتكرر العملية الفاجعية، وفي أثناء ذلك يبحث المبدعون الحقيقيون عن المكان المناسب الذي يمارسون فيه نشاطهم الإبداعي فلا يجدونه، ولا يجدون بعد مر الصبر والأسى إلا الغربة ملاذاً، وتضريح طاقاتهم الذهنية والإبداعية في مخابر الغرب، الغرب الذي يدعون أرياب تلك السلسلة المتاهة إلى أن تتخذة قدوة، ونحاكيه، ونقتفي آثاره خطوة بخطوة، ثم.. ثم كلما سمعنا عن نابغ عبقرى عربي في الغرب لطمنا الخدود وشددنا الشعور وقلنا: «لقد قتلنا الغرب باستنزاف العقول العربية المبدعة».

رابعاً: الصعيد الفكري والأدبي

مئة عام تزيد نيفاً قد مضت على بدء مشروع ترجمة الفكر العالمي المعاصر هذا المشروع الذي توخى ربطنا بأختر تيارات الفكر والأدب وميادين العلم والمعرفة كيما

المشجوب المرغوض، ويولد صراعاً قيمياً بين القديم والمحدث (الحديث)، القديم يريد أن يثار لذاته والحديث يريد أن يتحدى ليثبت أحقيته في الوجود.

قد يخالنا بعضهم باحثين عن مسوغات أحقية كل محدث بالوجود، ولذلك نعود إلى التأكيد من جديد أننا لا نتمنى بل نسعى أن نكون موضوعيين، فالحقائق والوقائع ماثلة أمامنا، تفرض ذاتها علينا شئنا أم أبينا، ومهما أغمضنا أعيننا لن نلغي وجود الشمس الساطعة.

ثالثاً: الصعيد العلمي

أما إخفاق النهضة والتحديث على الصعيد العلمي فهو متعدد الأوجه والجوانب والأسباب، فحتى الآن لم نستطع تحديث مؤسساتنا العلمية والتعليمية بما يتناسب مع روح العصر وثقافته، كما أننا نعانى من افتقارنا إلى المؤسسات البحثية التي تليق بإمكاناتنا وطاقاتنا، بل بما يليق بشعب يطل على القرن الحادي والعشرين كما أننا مصابون بعمى الألوان لدى انتخابنا بعضاً لتصنيعهم علماء وباحثين، فنحارب أصحاب المواهب والمبدعين ونضع العراقيين في سبيلهم، وننفق ملايين الدولارات على تلة من الكسالى والمخفقين، أو غير الأكفيا على الأقل، ليقضوا أوطارهم

نشأتها، وروجوا لتطبيقها بحرفيتها في الواقع العربي، فكانوا شبه آلات، بل بيغوات يرددون ما يقرؤونه بلا أدنى تفكير. وأطلعت فئة على منجزات أدباء الغرب ومفكره وتبينت على غير فهم نظريات معينة فنقلتها مشوهة مشوبة محرقة، وأرفقوا هذه النقااص بتعصّبهم الأعمى لها. وظنّت طائفة بحذقها ونباهتها. أنّ السرقة أمر سهل ويسير، وهيهات أن تكتشف هذه السرقات في خضمّ هذا الكمّ الهائل من الكتب الأجنبية، بلغاتها المتعددة، ولكننا. والله يشهد. من دون قصد الإساءة أو تتبّع العورات، نكتشف. بالمصادفة غالباً. أنّ معظم كتب فلان وفلان، ممن قرأنا لهم بثقة واعتزاز. منقولة أو منقوشة أو مسروقة حرفياً أو شبه حريّة عن كتب أجنبية (غالباً ما ترتبط بلغة البلد الذي درس فيه هذا الفلان)، وما أقلّ ما نشرت الصحف والمجلات عن أمثال هؤلاء.. وما أكثر ما لم ينشر.

على أنّ ثمة مفكرين أجلاء، ولهم إسهاماتهم الفكرية والأدبية التي لها مكانتها، ولكنهم قلّة في خضمّ موج عاتٍ، والذي يزيد الطين بلّةً أننا إذا جمعنا نتاج هذه القلّة القليلة إلى نتاجات الكثرة الكاسرة وقارناه بنتائج الأمم والشعوب الأخرى لوجدنا. كما في آخر الإحصائيات. أنّ الوطن العربيّ

نتمكّن من مواكبتها والإسهام. من تمّ. في رفد الحضارة الإنسانية بفكرنا وأدبنا وإسهامنا في العلم. والطريف في الأمر أنّ هذه التّرجمات مازالت تسير على قدم وساق؛ نلثت ونلثت، نترجم عشرات ومئات الكتب سنوياً، وعند تصفية الحسابات في الجرد السنوي نجدنا لم نترجم إلا النزر اليسير، فنزيد اللهاث، ولكن هيهات هيهات من اللحاق. ولذلك لا نجد مناصاً من التّساؤل مع البعض: «إن كُنّا قد تجاوزنا المئة عام في التّرجمة للأطلاع على الفكر العالمي المعاصر ونقل العلوم العصرية، ولم نترجم حتى الآن إلا أقلّ القليل، فمتى نبدأ بالمساهمة الفعلية في هذا الفكر المعاصر؟».

الحق أنّ ثمة إسهامات لا بأس في عددها، ولكنّ الأساس كلّ الأساس في موضوعاتها أو كتابها، فزي العلوم الطّبيعية والتقانة وميادينها وقفنا جاهلين أو متجاهلين ترجمتها متكاسلين عن نقلها، فيما من الجانب الآخر دأب نفر من المفكرين والأدباء على انتقاء أسوأ بدع وتقليعات الفكر والآداب الأجنبية وتبنيها قلباً وقالياً، ومحاولة التّرويج لها في واقفنا العربي، وكبرس فريق آخر جهوده كلّها لنقل بعض النظريات والتّيارات الفكرية والأدبية الأجنبية على عواهنها ومن دون مراعاة خصوصيات

برمته يقف في المرتبة الأخيرة بين الأمم. الدول. من جهة عدد المطبوعات السنوية.

النهضة والذات المغلقة

صحيح أن التخلف أحد أهم العوامل الحاسمة التي أدت إلى طول الجدل في الحداثة إلى أن ثمة عاملاً آخر، تعله الأشد تأثيراً، هو الانغلاقية والتقوقع حول الذات، ولكن لأنه من النتائج السلبية المباشرة للتخلف آثرنا أن نورده ثانياً.

يقول طاغور فيلسوف الهند العظيم: «سأفتح نوافذ بيتي الأربع لتدخله الريح من كل الجهات، ولكنني أتحدى أن تستطيع واحدة منها اقتلاعي من جذوري». والمشكلة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية على العموم، وخاصة مفكرينا، في المرحلة المعاصرة، أنهم لا يفتحون نوافذهم ولا يريدون أن يفتحوها ولا يتقبلون أبداً أن تتزعزع قناعاتهم، ولا فرق في هذه القناعات إن كانت صحيحة أم خاطئة.

وفي حين يدعو كارل يسبرز إلى مباشرة الخصم بالحوار، واحترام رأيه عند الإخفاق في إقناعه، والاعتراف بأحقيته بالتمسك برأيه، يتجه جل مفكرينا، على اختلاف انتماءاتهم، إلى مزيد من التعصب والانغلاق، وقذف الآخرين بالحمق والجهالة وقصور النظر وما جرى في مجرى هذه النقائص،

من دون فتح أي باب للحوار والمناظرة. ولعل كثيرين الآن سيصيئون علينا جام غضبهم ولومهم وعتبهم لأننا ابتدرنا بالاستشهاد بفلاسفة غير عرب مع غنى تراثنا وتاريخنا وثرائهما بمثل هذه الشواهد، والحق أننا لم ننس ذلك، ولعل أول ما يطالعنا في هذا المجال قوله عليه الصلاة والسلام: «اطلبوا العلم ولو في الصين» هذا الأمر الذي يوجب على المسلم أن يبحث عن الحق والحقيقة في أي مكان حتى ولو لم يكن في هذا المكان مسلم واحد. ويتم معنى هذا الحديث بحديث آخر: «الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فليأخذها، أو أخذها». فلماذا يتجه المتعصبون للتراث إلى التشنق به وقد عرفوا هذين الحديثين؟

من خلال ذلك نجد أن التقوقع والانغلاق على الذات مرفوض.. مرفوض بكل الحالات، سيان أكننا تحت لواء الدين أم نسير في تيارات الغربيين، فلا يجوز لنا أن نقطع الحوار ولا النقاش مع الآخرين متذرعين بالحرص على الدين أو التراث، لأن الدين يأمرنا بالاتصال والحوار والنقاش والوصول إلى الحكمة والحقيقة أينما كانتا. كما لا يجوز أن نتعصب ونغلق على أنفسنا باسم المعاصرة، معاصرة الغرب ومضارعه، لأن الفكر العالمي يرفض الانعزالية والتشنق.

الحق والحقيقة، ومصدر الصدق، وموئل الإخلاص. ويدّعي أنه وحده الحريص على المصلحة العامة، مصلحة المجتمع والأمة. ويزعم أنه الأصدق، ويؤكد أن أيّ واحدٍ سواه دجالٌ، منافقٌ، نفعيٌّ يقدم مصلحته على كل شيء، وربما يقدم الوثائق على خيانه وعمالته. ولذلك حرصاً منّا على ذاتنا وعلى إخلاصنا لأمتنا. يجب أن نفهمه كما هو، ونقبل أفكاره كما هي، لأنّه هو هو، وكلّ من عداه هوى.

لقد باتت كلّ وسائل الحوار ووسائل الاتصال مع الآخر مقطوعة أو ملغمة، بل غير موجودة أصلاً، بسبب التمرّكز حول الذات، هذه النزعة الآفة التي أكلت قلوب كثيرٍ من مفكرينا وباحثينا، وإن كان مثل هؤلاء في اعتقادنا لا يستحقّون أن يوسموا بالباحثين أو المفكرين لأنهم يفتقرون إلى أولى خصائص البحث العلمي وهي التواضع، ولو أنهم كانوا على قدر كافٍ من العلم لكانوا متواضعين لأنّه كلما ازداد المرء علماً ازداد تواضعاً. إن هذا الغرور والتعالي نتيجة منطقية للخواء الفكري وعقد النقص التي يعيشها هؤلاء، إذ الأكيد أن عقد النقص تقف عاملاً حاسماً وراء دفع المرء إلى الاعتداد الكاذب بالذات وإيهام الآخرين بالامتلاء، وكلّما ضلحت ثقافة المرء عظمت

وبالتالي فإنّ المرء على التمسك بما يعتقد من آراء وأفكار من دون فتح باب الحوار مع الآخرين سيجد نفسه ملفوظاً إلى الخارج؛ خارج المجتمع والحضارة والتاريخ، تماماً كما لفظ هو المجتمع والحضارة والتاريخ وأراد أن يعيش فوق الزمان والمكان وكأنّه المطلق المتعالي السذي يفعل ولا ينفعل، يؤثّر ولا يتأثر، يقنع ولا يقنع.

تتجلّى هذه الانعزاليّة أو التّفوق أو قطع الحوار مع الآخر في أشكالٍ متعدّدة ومظاهرٍ مختلفة، وعلى الرّغم مما بين هذه الأشكال من تباعد وتباين فإنّها تؤدّي الغرض ذاته، وتقود إلى نتيجة واحدة هي المزيد من الشروخ والتصدّعات في البنيّتين الفكريتين: الفرديّة والجمعيّة، والمزيد من التخبّط في الأخطاء والعثرات التي تصل بذلك إلى توليد ذاتها بذاتها. ولعلّ أبرز هذه الأشكال:

أولاً: التمرّكز حول الذات

لا نعني بالتمرّكز حول الذات التمسك بالأراء والمعتقدات وإنّما التعصب لها تعصباً أعمى، ومحاولة فرضها على الطرف الآخر كما هي، وفي الأغلب الأعمّ بصورة إكراهيّة، بعيدة كلّ البعد عن الديمقراطيّة والموضوعيّة.

يعتقد الواحد من هؤلاء أنّه منبع

العام وبقيمه ولا يقعده، وأمسك (الميكرفون) بيدٍ ترتجف من شدة الغضب وقال بصوت متهدج، موحياً بأنه يسخر من المحاضر:

«أتقصّد من ذلك أن نرّمى كتب الطب المعاصر ونُدّرّس قانون ابن سينا، ونحرق كتب كُليّة العلوم ونُدّرّس كتاب الحيوان للجاحظ، ونتجاهل كتب التاريخ ونُدّرّس تاريخ الطّبري، ونقتصر هنا في الفلسفة على تدريس كتاب الشّفاء 1900»

الحقّ أنّ الحاضرين -قبل المحاضر- قد صعقوا من هذا الاستنتاج الفظيع، الرّهيب، المخيف، السذي كان بمنزلة الضّربة على الرّأس، فأبى منطقي يحكم عقله، وبأبى طريقة يفكّر حتّى وصل إلى هذه النّتيجة التي يعسر على الطّفل، إن غالط نفسه، أن يصل إليها أو يتقبّلها! 19

وهكذا تسير عجلة أزمة النّهضة والمشاريع التّحديثيّة عكس كلّ العجلات، ولتستمرّ الأزمة من ثمّ في التعاضم، خلاف كلّ الأزِمات، ففسي حين -كما قالوا- إنّ المصيبة تبدو أول الأمر عظيمة ثمّ تصغر شيئاً فشيئاً، فإنّ مصيبتنا بدت صغيرة أول الأمر وبدأت بالتّعاضم بوتائر متسارعة. ولو أردنا معرفة الأسباب التي أدت إلى هذه النّزعة الانعزاليّة أو التّفوقيّة.. لوجدنا، إلى جانب الأشكال ذاتها، أن إعطاء الحقّ

في نظره لأنّه كلّما ازداد معرفةً أيقن أنّ ما يجهله أكثر بكثيرٍ مما يعرفه.

ثانياً: الضّم المقلوب

أمّا الشّكل الثّالث من أشكال الانعزاليّة وقطع الحوار مع الآخر فهو الإصرار؛ الشّعوري واللاشعوري، على فهم كلّ المعطيات انطلاقاً من الأفكار التي يحملها المرء؛ الباحث والمفكّر والأديب.. فلا يسمع أو ينتبه إلا إلى ما يؤكّد رؤياه، وإن سمع خلاف ذلك لا يفهمه إلا على أنّه انحرافٌ وتشويهٌ مقصودٌ، وريماً خيانةً للوطن، وأذكر هنا أنموذجاً مضحكاً على هذا الصّعيد، ففي عام 1986م ألقى الدكّطور حسن حنفي محاضرةً في جامعة دمشق عنوانها فيما أذكر: (موقفنا الحضاري المعاصر) وخلصه قوله: «إنّ النّظريات الفكرية والاجتماعية والسياسية مرتبطة بمنابعها، ولذلك أخفقت كلّ الأفكار المستوردة لدى تطبيقها على واقعنا العربيّ، الذي لم يترك نظريةً إلا وجعل من ذاته حقل تجارب لها، كالشيوعية والشيوعية المعدّلة والرأسمالية والوجودية وأضرابها، ولذلك علينا أن نجعل نظريتنا تنبثق من واقعنا وتراثنا». وما كاد ينهي الأستاذ حنفي كلامه حتّى تتطّع أحد (المفكّرين) ذاتعي الصّيت المشهورين شهرة عالمية، الذي لا يكتب إلا ما يثير غليان الرّأي

يمكن الحديث عن نهضةٍ أولى ونهضةٍ ثانية، والحديث الذي يجب أن يدور الآن في هذا الإطار ينبغي أن ينصبَّ على نهضةٍ ثالثة (٨)، والنهضة بهذا المعنى لا تفهم على أنها وثباتٌ نوعيٌّ بقدر ما هي مراحل وخطوات، أو هي بمعنى من المعاني مستوياتٍ مرحلية، ومن قبيل هذه النظرة عقد المركز العربي للدراسات الاستراتيجية مؤتمره الثالث تحت عنوان: نحو مشروع نهضويٍّ عربيٍّ للقرن الحادي والعشرين، إذ دارت أوراق العمل معظمها في إطار: النهضة الأولى، والنهضة الثانية، والنهضة الثالثة، حتى أوشك يحمل المؤتمر عنوان النهضة الثالثة، خاصةً أيضاً وأن معظم المشكلات المطروحة منصبّة على الفرق بين النهضتين وكيفية تحقيق النهضة الجديدة^(٩). أمّا الفريق الثالث وهو فريق المتشائمين فإنه يذهب إلى أن النهضة لم تفعل شيئاً، ولم تقدّم شيئاً، ولم تتقدّم أيّ خطوةٍ إلى الأمام، بل لنقل إنها لم تتقدّم إلى الحد الذي يخولنا أن نسميها نهضةً، ولذلك فإن النهضة لم تبدأ حتى الآن. وإذا كنا نتحدث عن نهضةٍ فإننا نتحدث عنها من باب الاصطلاح والتّمييز عما سبقها من مراحل.

والغريب هنا أن نجد من أنصار هذا الاتجاه مفكرين من اتجاهين متعاكسين

لغير صاحبه يقف في طبيعة هذه الأسباب، ولأنّ الذي يملك ما ليس يحقّ له أن يملكه، وليس أهلاً لامتلاكه، يشعر بالخوف الدائم من أن يسلب هذا الشيء منه، أو أن يفتضح أمر خواتمه، فإنه - وهو يتمسك بهذا الشيء بأسنانه - يتشرنق حول نفسه، ويلفّ بالغموض كلامه، ويتهرب من أيّة مواجهةٍ مباشرةٍ أو حقيقية، وفي الوقت ذاته يخلق العقبات والعراقيل أمام الآخرين.

هل كانت النهضة العربية نهضة حقاً؟

تختلف الإجابة عن هذا السؤال باختلاف مواقع الناظرين إلى التجربة النهضوية العربية وما وصلت إليه من نتائج. فالجابري وأنصاره مثلاً متفائلون جداً، ويرون أنّ الواقع العربي قد حقّق تقدماً كبيراً في مشروعه النهضويّ وخاصةً القوميّ منه، وبالتالي فإنّ الواقع الرأهن أفضل بكثيرٍ ممّا كان عليه، وهو في تقدّم مستمرّ، والدليل على ذلك هو مستوى الوعي الذي نعيشه الآن: الوعي الحضاريّ والوعي القوميّ (٧). وذهب فريق آخر إلى نوع آخر من التّقاؤل والإيمان بمشروع النهضة، وهو الأخذ في الانتشار الآن، ومن أبرز ممثليه محمود أمين العالم، فقد قالوا: إنّ النهضة العربية قد حققت طموحاتها، ولكن لكلّ مرحلة تاريخية شروطها وظروفها، ولذلك

البحث وتقتصر على تلقي منجزات الغرب لأنَّ اللحاق بالغرب بات أمراً مستحيلاً»^(١٢). ونجد رجلاً آخر مثل شارل مالك يقول: «علينا أن نتمسَّح بأحذية الغرب»^(١٣).

على أنَّ المتشائمين من الأصوليين والتقدميين لا يقولون القول ذاته تماماً، وإن كان من الممكن أن نتلمَّس مثل هذا في بعض أفكارهم. ولكنَّ المهمَّ الإشارة إليه هنا هو أنَّ الأصوليين ينطلقون في تشاؤمهم من نظرتهم الرَّاجعة إلى الوراء كثيراً، أي مرحلة سيادة العرب وهيمنتهم العالميَّة في حين هم الآن في الدَّيل الملحق بقاطرة الحضارة العالميَّة. أما التَّقدميون الذين ينقسمون إلى اتجاهات فكريَّة مختلفة فإنَّ الأميين منهم يرون إخفاق النَّهضة ماثلاً في بقاء الإرث الدِّيني سائداً بين ثنايا المجتمع العربي، لأنَّ وجود هذا الإرث هو التَّخلف ذاته. وطالما أنَّ هذا الإرث يمثِّل حضوراً جماهيرياً وفكرياً في الواقع فإنَّ التَّقدم غير ممكن. وأجدني مضطراً للإصرار هنا على أنَّ المقصود بالتُّراث عند هؤلاء هو الدِّين؛ الدِّين وحسب، الدِّين جملةً وتقسيلاً. والإصرار هنا على أنَّ المقصود بالتُّراث هو الدِّين لا يعني أنَّ التُّراث هو الدِّين ولا أنَّ الدِّين هو التُّراث، بغضِّ النَّظر عن اتِّجاه بعضهم إلى عدم عدِّ الدِّين من التُّراث، وخاصَّة المتدينيين منهم.

هما التَّيار الأصولي^(١٤) وما يسمَّى بالتَّيار التَّقدمي. فكلاهما لا يرى في منجزات النَّهضة ما يستحقُّ أن يُسمَّى نهضةً. طبعاً هذا من دون أن يعني ذلك أنَّ كلَّ التَّقدميين أو الأصوليين ينظرون هذه النَّظرة، ومن دون أن تفهم الأصوليَّة أو التَّقدميَّة بالمعنى السُّكوني الجامد، فليس كلُّ أصوليٍّ رجعيًّا أو متحجراً، وليس كلُّ تقدميٍّ يساريًّا.

الحقُّ أنَّ الفِرْق الثَّلاث النَّاظرة إلى النَّهضة وثمارها إن نحن فهمناها فهماً آلياً أو سكونياً^(١٥)، قد عجزت عن الوقوف على حقيقة الموقف؛ أي على طبيعة النَّهضة وسيورتها التَّاريخيَّة. فالجميع ينظرون إلى سيرورة النَّهضة من موقع الحماس والانفعال، من موقع التَّشغيطي المتأمِّم الممزَّق بسبب ما تعيشه الأمة العربيَّة من مأزق ومأس وتخلُّف وبونٍ شاسعٍ عن الرُّكب الحضاريِّ العالميِّ. فالمتفائلون يرصدون ما أنجزته الأمة العربيَّة؛ جماعةً وأفراداً، خطوةً بخطوة، كالأب الذي يرصد تطوُّرات نماء ابنه وحركاته، فيرى ما ينجزه هذا الابن من تقدُّم. أمَّا المتشائمون فإنَّهم يقارنون بين المسارين فيجدون البون شاسعاً ويخالون أنَّ اللحاق بالغرب قد بات أمراً شبه ممتمتع، ولذلك نجد رجلاً مثل أحمد مستجير يقول: «يجب علينا أن نكفَّ عناء

يكون هذا الاصطلاح مستمداً من الغرب أم من الشرق، لأنه حتى لو لم تكن هناك نهضة أوروبية، وحتى لو لم يكن هناك في الأصل اصطلاح اسمه النهضة، فإن الجهود والنظريات المطروحة في هذه المرحلة من عمر الأمة العربية لا تجد اصطلاحاً ينطبق عليها خيراً من اصطلاح النهضة. ويتعزز هذا الرأي أكثر إذا نحن قارنا جهود هؤلاء الرواد مع جهود الرواد الأوائل للنهضة الأوروبية، مع أخذ البعد الحضاري وطابع الجهود المبذولة بعين النظر.

ومن ناحية انطباق الاصطلاح على الواقع أيضاً نجد صعوبة وجود بديل لاصطلاح النهضة يمكن أن ينطبق على هذه المرحلة، ذلك أن الواقع العربي في تلك المرحلة كان واقعاً سكونياً متحجراً، وما يزال رازحاً في أغلال العصر الظلامي العربي الذي أفرزه سقوط الخلافة الإسلامية وتوالي الغزوات الهمجية والوحشية للمنطقة العربية، وديمومة هيمنة قوة عسكرية غير حضارية على روح حضارية. الأمر الذي ولد التخلف، والجهل، والتقوقع، والانغلاق، وكرس ذلك كله إلى جانب فرض ركود الحركات الفكرية والعلمية، وخضوع لاحتلال أجنبي، وانقطاع واضح عما يحدث في العوالم الأخرى من سباق فكري وعلمي وحضاري... وفجأة

ولكن حتى نعرف إن كانت النهضة قد أخفقت أم نجحت فإن النظر إليها لا يجوز أن يكون أحادي الجانب والرؤية، ولا يجوز أن يكون مستمداً إلى الانفعالات المثارة من طبيعة الواقع وإنما يجب أن تستند المحاكمة إلى رؤية تاريخية موضوعية. وعلى ذلك يمكننا تأطير النهضة العربية وفق النقاط التالية:

١. من جهة انطباق الاصطلاح على الواقع لا يمكننا بحالٍ من الأحوال أن ننفي أن جهود الرواد الأوائل كانت جهوداً نهضوية ينطوي كل منها على مشروع تحديتي يرنو إلى النهوض بالواقع المتردي للأمة بكل مستوياته وميادينه؛ الواقع الاجتماعي والسياسي والمعرفي والعلمي.. إلى واقع أفضل، مع التحفظ على مفهوم الأمة هنا، لأنه لم يكن واضحاً في فكر عصر النهضة وضوحاً كافياً كما هو عليه الآن أو قبيل الحرب العالمية الأولى؛ فقد كان يعني عند الطهطاوي مثلاً الأمة المصرية، أو الوطن المصري^(١٤)، وعند فرح أنطون شعوب الرابطة الشرقية الواقعة تحت الحكم العثماني^(١٥)، وعند الكواكبي الرابطة الإسلامية وإن قدم العرب في الخلافة^(١٦) ومحمد عبده الأمة الإسلامية^(١٧).

ولذلك ليس ثمة مشكلة أبداً في أن

وحكمٍ وأمثالٍ وأنماطٍ عيشٍ.. إنه إعادة بناء عقلية الأمة بناءً حضارياً، وهذا ما لا يمكن أن يتم إلا وفق سيرورة تاريخية طويلة، ولو عدنا إلى النهضة العربية السابقة، أعني الحضارة العربية السابقة، أعني الحضارة العربية الإسلامية، لوجدنا الأمر عينه، فبوادرها قد بدأت في القرن السابع الميلادي ولكنها لم تثمر ثمارها الفعلية أو الفاعلة إلا في القرن العاشر.

خاتمة،

ثمة ما يمكن الخلوص إليه من كل ذلك. وأبرز ما يجب تبيانه أن إشكالية النهضة العربية كامنة في مجموعة من النقاط والمحار الرئيسية أولها الوضعية التاريخية والشروط اللازم تحققها من أجل النهضة، وثانيها العقبات الماثلة أمام النهضة، وثالثها الممارسات والسلوكات العربية التي تتم عن عدم تحقق إرادة النهضة، وكأن الأمة تعلن بصوت عالٍ ومعنى صريح أنها لا تريد النهضة، بل إنها ترفض النهضة، ولذلك كانت السلوكات والممارسات عاملاً مساعداً بإخلاص لعوامل إعاقة النهوض العربي.

هذا الكلام لا ينطبق على النهضة فيما يسمّى عصر النهضة العربية وحسب، بل ينطبق على النهضة العربية التي كانت، والتي لحقت، والتي هي قائمة، والتي نريدها أن

يحدث الانفتاح على العالم الآخر، ويطلّ بعض العرب على حضارة الغرب وما وصلت إليه، فلا يجدون بداً من السعي من أجل اللحاق بركب هذه الحضارة. ومن هذا الباب لا يمكن إلا أن تُسمّى جهودهم جهوداً تنويرية، وفي مجملها نهضة أو مشاريع نهضوية.

٢. من جهة إنجازات النهضة وثمارها نجد أن الخلل الذي وقع فيه المنظرون والمفكرون اللاحقون على عصر النهضة هو أنهم أرادوا من النهضة أن تكون عصاً سحرياً تقلب الواقع من سيئ إلى جيد بغمزة من طرفها، وكأن أعلام النهضة أشباه آلهة يقولون للشّيء كن فيكون.

إن النهضة الأوروبية التي بدأت بوادرها في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لم تؤت ثمارها الفاعلة إلا في القرن السابع عشر، ولم تستطع أوروبا أن تفرض إيقاعها بوصفها أمة أو أمماً رائدة وقائدة ركب حضاري إلا في القرن الثامن عشر إن لم يُعترض علينا في هذا التّكبير. وهذا أمر طبيعي، لأن نشوء الأمم وارتقاءها لا يكون بجرة قلمٍ ولا بين ليلة وضحاها، إنه عملية طويلة المدى، لأن ما راكمته السنين لا يمكن تجاوزه بساعات، وتراكم انحطاط دام قروناً لا يمكن أن يزال بقسرين واحد، إنه عملية تطهيرية للمجتمع بما هو قائم به من عاداتٍ وتقاليدٍ وأعرافٍ

تكون. أي إننا نتحدث عن إشكالية النهضة العربية بالمطلق، ومن ضمن هذه الإشكالية العجز العربي عن النهوض. فمتى نريد النهوض؟

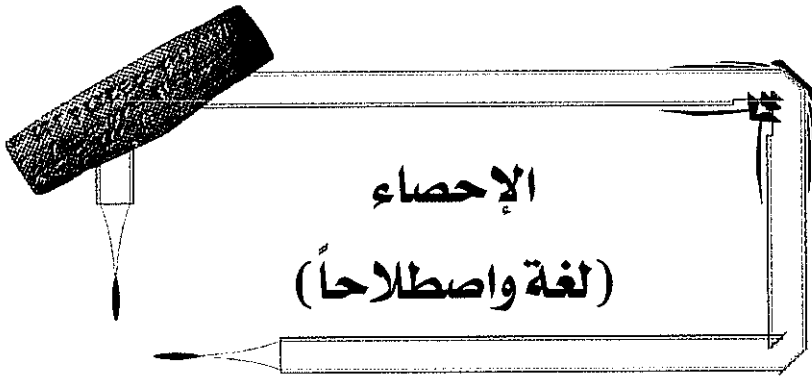
الهوامش

- ١ - الكتاب صدر في طبعته الأولى في عام ١٩٢٦م، وأعيدت طباعته أكثر من مرة كان آخرها الطبعة التي أصدرتها وزارة الثقافة السورية بالتعاون مع دار البعث للصحافة والنشر، في عام ٢٠٠٦م، ضمن سلسلة الكتاب الشهري.
- ٢ - أنيس نصولي أديب وباحث لبناني، ولد ببيروت عام ١٩٠٢م وتوفي عام ١٩٥٧م. عمل في مطلع حياته معلماً في العراق، وعمل في الصحافة فأصدر مجلة الكشاف عام ١٩٢٧م، واشترك مع أخيه محيي الدين في إنشاء جريدة بيروت وعمل في تحريرها. له العديد من الكتب المهمة، منها الكتاب المشار إليه، وفي العام ذاته أصدر كتابين هما الدولة الأموية في دمشق، الدولة الأموية في قرطبة، وله غيرها أيضاً.
- ٣ - سلامة موسى: ما هي النهضة؟- دار البعث/ وزارة الثقافة- دمشق- ٢٠٠٤م- ص ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣.
- ٤ - م. س- ص ٢١، ٢٢.
- ٥ - م. س- ص ١٧، ٢٢.
- ٦ - م. س- ص ١٩، ٢٠، ٢٢.
- ٧ - من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثقافي الثاني تقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية عام ١٩٩٦م.
- ٨ - من محاضرة ألقاها في الأسبوع الثقافي الرابع تقسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية عام ١٩٩٨م.
- ٩ - عقد هذا المؤتمر في بيروت، ما بين ٢٨ و٢٩ أيار/ مايو ١٩٩٨م. انظر أعمال المؤتمر في مجلة: الرسالة- المركز العربي للدراسات الاستراتيجية- دمشق- العديدين ٩ / ١٠ تشرين الأول وتشرين الثاني- ١٩٩٨م.
- ١٠ - الحق أن تسمية هذا التيار بالأصولي تسمية مضللة وبعيدة جداً عن روح اللفظ والاصطلاح إلى درجة إفراغه من محتواه وإتهام كل متمسك بالأصول بالرجعية والتخلف، ونحن لا نستخدم هذا

- الاصطلاح بالمعنى المومى إليه من مغالاة وتطرف وإنما بالمعنى الأوسع والأكثر شمولاً له.
- ١١ - تعني بالنظرة الآلية أو السكونية هنا النظرة التي تكتفي بظاهر القول ودلالته السطحية.
- ١٢ - من حوار مع: د. أحمد مستجير، ضمن مجلة: الواحة، ملحق صحيفة الاتحاد الطبية- العدد ١٨٠ - ٢٠ آب ١٩٩٨م - ص ٦.
- ١٣ - لمزيد من التفاصيل في هذا الاتجاه انظر بحثنا: الاتجاه التغريبي في الفكر العربي- مجلة المعرفة- وزارة الثقافة- دمشق- العدد ٥١٥ - آب ٢٠٠٦م.
- ١٤ - رفاعة الطهطاوي: المرشد الأمين للبنات والبنين -ضمن الأعمال الكاملة- جمع وتقديم محمد عمارة - ج ٢ - ص ٤٢٩-٤٣٠. وفي مواضع أخرى كثيرة من كتبه.
- ١٥ - أكثر ما يؤكد هذه الحقيقة أن فرح أنطون قد جعل اسم مجلته لدى إصدارها: الجامعة العثمانية، وعلى الرغم من أنه حذف لفظ العثمانية في السنة التالية فإنه ظل يكرر لفظ الرابطة الشرقية والأمة الشرقية. انظر على سبيل المثال: فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته- ص ٢٣، ١٢١، ٣٧، ١٥٠.
- ١٦ - هذا موضوع كتابه أم القرى. انظر: عبد الرحمن الكواكبي: الأعمال الكاملة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ١٩٩٥م.
- ١٧ - بدأ ذلك في معظم كتابات محمد عبده، انظر: الأعمال الكاملة - جمع وتقديم محمد عمارة- المؤسسة العربية للدراسات- بيروت.



الدراسات والبحوث



د. شمس الدين عبد الله شمس الدين

«يعيش على الأرض أكثر من مليون نوع مختلف من الحيوانات، ولكن واحداً منها فقط هو القادر على الكلام وتسجيل كلامه. هذا النوع هو.. الإنسان.. ولقد تمكن الإنسان، بفضل تلك القدرة الخاصة، من السيطرة على كافة أشكال الحياة الموجودة حالياً على الأرض.. بل إنه بدأ بالخروج إلى الفضاء ومشى بالفعل على سطح القمر.. ومن المؤكد أن المستقبل يخبئ له إنجازات أخاذة ولكن أهمها سيتعلق بتلك الميزة الخاصة التي يمتلكها، والتي تسمى الترميز Symbolization، وبها تكون الكلمات رموزاً للأفكار. وهذه الرموز نفسها يمكن استخدامها لتوضيح

تحت إشراف

مركز البحوث والدراسات الإسلامية

ومرافقاتها ومدى توافق المعنى اللغوي لها مع المعنى الإصلاحي.

٢- إعطاء مثال على قدرة اللغة العربية وجمالياتها في التعبير عن المفاهيم العلمية الحديثة.

المعنى اللغوي

الإحصاء: كلمة عربية فصيحة أصيلة، أصلها الفعل الثلاثي (حَصَى) على وزن (فَعَلَ). وقد وردت هي ومشتقاتها في القرآن في عشرة مواضع (آيات). كما وردت في الأحاديث النبوية والشعر العربي الجاهلي والإسلامي وكلام العرب في ماضيهم وحاضرهم.

ففي القرآن الكريم قوله (ت):

١- (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا) (٢).

أي لا تحيطون بها ولا تضبطوا عددها. (٣)

٢- (ثُمَّ بَعَثْنَا لَهُمْ لِنَعْلَمَ أَيَّ الْحِزْبَيْنِ

أَحْصَى) (٤). بمعنى لنعلم أي الحزبين أكثر

عدداً، أو أي الحزبين أمنع أو أحسن أو

أقوى وأشد. (٥)

٣- (لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا

أَحْصَاهَا) (٦). أي لا يترك صغيرة ولا كبيرة

إلا عرفها وعددها وأثبتها ووثقها. (٧)

٤- (لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا) (٨). أي

لقد حضرهم وأحاط بهم عدداً، بحيث لا

يخرجون عن دائرة علمه ونطاق تصرفه. (٩)

الأفكار، بل وللوصول بسرعة أكبر فأكبر إلى أفكار أكثر تعقيداً» (١).

والكلمات، إن كانت مكتوبة أو منطوقة،

هي تلك اللبنيات المرصوفة بالمعاني

والصور، التي تصنع منها اللغات. واللغة

ليست وسيلة تفاهم فقط، بل أداة تفكير

ووعاء علم ومعرفة وثقافة، بوساطتها

تشاد الصور والخيالات وبها تبتدع المعاني

والأفكار. وعلى جودة الوسيلة والأداة واتساع

وملاءمة الوعاء يتوقف، فيما يتوقف عليه،

التطور الحضاري للشعوب والأمم. وهي

عامل فاعل ومنفعل. فإن كانت اللغة تعبيراً

عن الشخصية القومية وأبعادها الإنسانية

وانعكاساً لمستوى التطور الحضاري للناطقين

بها، فهي عامل فعال، أيضاً، في تحقيق هذه

الشخصية وتطوير مستواها الحضاري. وفي

هذا يتجلى جدل اللغة والمعرفة والحضارة.

وفي مقالنا هذه نود، مع القارئ الكريم،

أن نتعرف على إحدى ماسات الكلام، التي

صاغتها السليقة العربية جوهرية، ونسجتها

مع أخواتها وبناتها عقداً نيفياً، متلاثماً

بأطيافه وألوانه وموسيقاه، على جيد اللغة

العربية البتول، إنها كلمة — إحصاء. ولنا

في ذلك هدفان:

١- الوقوف على المعنى اللغوي،

والاصطلاحى لكلمة إحصاء ومشتقاتها

٤- وقوله للمرأة: (أحصيها)^(٢٨). أي عديها، اضبطي أوقاتها، احفظيها.^(٢٩) وفي الشعر العربي قولهم:

١- ولست بالأكثر منهم حصي
وإنما العزة للكائر

(الأعشى)

أي ولست بالأكثر منهم عدداً.^(٣٠)

٢- وقد علم الأرقام أنك سيد
وأنت من دار شديد حصاتها

(ابن بري)

بمعنى أنك من دار رجال أشداء كثيرو العدد.^(٣١)

٣- ألا تخاف الله إذ حصوتني

حقي بلا ذنب وإذ أعنيتني
(بشير الغريري)

أي: ألا تخاف الله إذا منعت عني حقي.^(٣٢)

٤- وإن لسان المرء ما لم يكن له

حصاة على عوراته لذليل
(كعب بن سعد الفزوي)

بمعنى: أن لسان المرء ما لم يكن له حافظ على عوراته لذليل.^(٣٣)

٥- فورك ليثاً أخلص القين أثره

وجاشكة يحصي الشمال نذيرها
(ساعدة بن جويه)

أي وجاشكة (لبدة الأسد) يعرف الشمال

٥- (وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ)^(١١). أي وكل شيء جمعناه وضبطناه

في كتاب مسطور، وحسب ابن كثير وغيره (في لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ).^(١١)

٦- (أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ)^(١٢). أي أحاط به وجمعه وعده وحفظه.^(١٢)

٧- (فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ)^(١٤). أي طلقوهن لعدتهن واضبطوا

العدة- المدة عدداً.^(١٥)

٨- (وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدْداً)^(١٦). أي عرف بما لديهم وضبط

جمعاً وحصراً وعدداً.^(١٧)

٩- (عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ)^(١٨) أي علم أنكم لا تستطيعون ضبط وتقدير

أوقاته. والهاء هنا تعود على الليل.^(١٩)

١٠- (وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَاباً)^(٢٠). أي كل شيء جمعناه وكتبناه (رتبناه) وضبطناه

وحفظناه في كتاب (في ترتيب منظم).^(٢١)

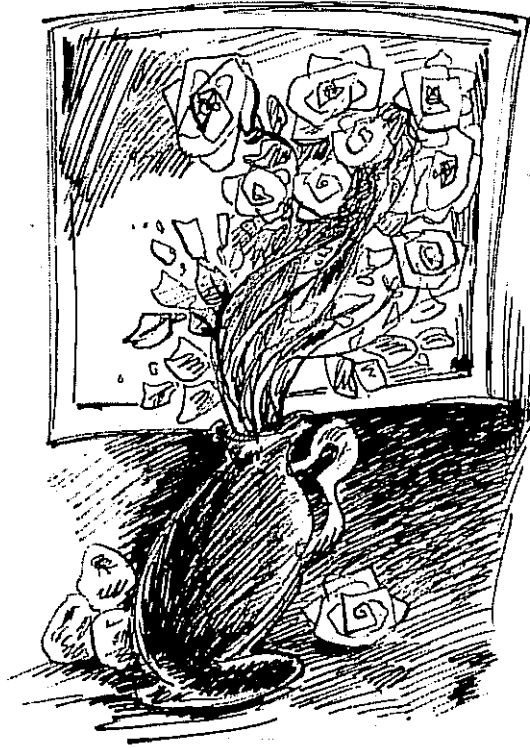
وفي الأحاديث النبوية قوله (ص):

١- (لا أحصي ثناء عليك)^(٢٢). أي أن ثنائي عليك كثير لا يجمع.^(٢٣)

٢- (أكل القرآن أحصيت)^(٢٤). أي كل القرآن قرأت وفهمت وعرفت وحفظت.^(٢٥)

٣- (إن لله تسعاً وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنة)^(٢٦). أي من عرفها

وحفظها وتفهم معانيها دخل الجنة.^(٢٧)



نذيرها (طلعتها).^(٣٤)

وأخيراً قول العرب: (نحن

أكثر منهم حصى)، أي أكثر

منهم عدداً.^(٣٥)

ولو عدنا إلى ما تقدم لوجدنا

أن كلمة (حصى) ومشتقاتها

تحمل عدة معانٍ ودلالات لغوية

نورد فيما يلي أهمها:

١- حصى: علم وعرف

قياساً وعداً وتقديراً، جمع

وشمل وحصر، وقى وحفظ،

أحاط وعداً، ضبط وقاس.^(٣٦)

٢- أحصى: تأتي بنفس

معنى (حصى) مبالغاً فيها

على وزن (أفعل). ولحصى

وأحصى عدة معانٍ أخرى، منها

(أحصى الشيء): عرف قدره،

بلغ منتهاه.^(٣٧)

٣- الحصى: كثرة العدد. ومنها سمي

صغير الحجارة بالحصى لكثرة عدده^(٣٨)

ويرى بعض اللغويين أن كلمة حصى بمعنى

صغير الحجارة، هي الأصل الذي اشتقت

منه باقي المعاني.

٤- الحصىة: المنع والمنعة.^(٣٩)

٥- الحصىة: العقل، الرشاد، سداد

الرأي.^(٤٠)

٦- حصىة اللسان: طلاقته، زرابته

وطلاوته.^(٤١)

٧- الحصى: شديد العقل، حاد الذكاء،

سديد الرأي، حكيم.^(٤٢)

٨- المحصى: المنيع، الحصين، المنوع،

المحصن.^(٤٣)

٩- المحصى: من أسماء الله الحسنى،

وتعني: العارف العالم بكل شيء، لا يفوته منه

دقيق ولا جليل.^(٤٤)

عدد من الاشتقاقات والاستخدامات اللغوية المختلفة، التي ظهرت في إيطاليا ومن ثم في ألمانيا في بداية عصر النهضة (القرن الخامس عشر). ففي بداية عصر النهضة، انتشرت في إيطاليا مجموعة من المعارف المتعلقة بالسياسة والحكم، عرفت تحت اسم: (Ragione di Stato) أو (Diciplina De Statu) والتي عنت مجموعة المعارف المتعلقة بالحكم أو إدارة الدولة أو علم الحكم. وكلمة (Stato) أو (Statu) تعني بالإيطالية كما في اللاتينية: (دولة أو حكومة) ومنها الكلمة الإنكليزية (State) والألمانية (Staat). والفرنسية (Etat).

وفي إيطاليا، القرنين الخامس عشر والسادس عشر، دعي الرجل المخنك سياسياً أو الرجل المعروف على الصعيد السياسي العالمي (Statist). ومن إيطاليا انتقلت هذه التعابير إلى ألمانيا، حيث نسج الألمان في القرن السابع عشر على غرار التعابير الإيطالية تعبيراً جديداً (Diciplina Statistika) وذلك للتعبير عن مجموعة المعارف التي يحتاجها كل رجل يعمل في الحكم أو السياسة ومن هذا التعبير الألماني الأخير أخذ غوتفريد أهينبال كلمة (Statistik) للدلالة على مجموعة خاصة وجديدة من المعارف تتعلق بالمعطيات

١٠- أما كلمة إحصاء فتعني بما تعنيه: - المعرفة الكاملة الشاملة و الدقيقة؛ - العلم بالشيء قياساً وعداً وتقديراً؛ - الإحاطة والعد والقياس والضبط والجمع والحصص؛ - الوقاية والحفظ والحرص والمنع والتحصين؛

- بلوغ الشيء منتهاه، تمامه وكماله^(٤٥). هذا عن الأصل والمعنى اللغوي لكلمة إحصاء العربية. أما كلمة: (Statistik) الألمانية والتي أخذت منها كلمة (Statistics) الإنكليزية و (Statistique) الفرنسية (Statnctnka) الروسية وكل الكلمات الدالة على هذا المعنى، في اللغات ذات الأصل اللاتيني والجرماني والسلافي، وغالبية لغات المعمورة إلا بعضها، والمكافئة لكلمة إحصاء العربية، في صيغها ومدلولاتها الاصطلاحية المعاصرة، فقد ظهرت للوجود، ولأول مرة في منتصف القرن الثامن عشر، على يد العالم الألماني غوتفريد أهينبال (Gottfried Achenwall 1772-1719) للدلالة على مجموعة خاصة من المعارف^(٤٦).

وقد اشتقت كلمة (Staistik) من الكلمة اللاتينية، الإغريقية الأصل (Status) والتي تعني (الثبات أو الاستقرار)^(٤٧). وذلك عبر

وفي رأينا كان هذا التعريب موفقاً جداً. وهذا ما سيتضح عند تعريفنا للإحصاء، ووقوفنا على المعنى العلمي الاصطلاحي للكلمة في الفقرات التالية.

التعريف

لقد اعتمدت كلمة (Statistik) منذ القرن الثامن عشر ومن ثم كلمة الإحصاء العربية (القرن التاسع عشر)، كمصطلح للدلالة على فرع من فروع النشاط البشري بجانبه المعرفي والتطبيقي، وما زالت إلى يومنا هذا. إلا أن مضمون هذا المصطلح شهد تغيرات كثيرة. فقد تطور معنى الكلمة الاصطلاحي وبالتالي تعريف الإحصاء، مع تطور علم الإحصاء وأساليبه ووسائل تطبيقه وما رافق ذلك من توسيع هائل في مجالات استخدامه.

ومن الممتع والمفيد أن نتبع تطور مضمون مصطلح «إحصاء» وتعريفه في سياقه الزمني، بما سأقتصر عليه من أشهر التعاريف.

- عرف أهينبال مؤسس المدرسة الألمانية الوصفية، الإحصاء، وكما ورد معنا أعلاه، على أنه «مجموعة المعارف التي يحتاجها رجال الدولة والسياسيون والعسكريون والتجار والمثقفون». كما عرفه في مكان آخر على أنه «فن إدارة الدولة».^(١٨)

الوصفية عن السكان والموارد وممتلكات الأفراد والدولة وغيرها، والتي يحتاجها رجال الدولة والسياسيون والعسكريون والتجار والمثقفون» (E. A. W. Zimmerman) ومنذ ذلك التاريخ (منتصف القرن الثامن عشر) بدأت كلمة (Statistik) الألمانية بالانتشار في مختلف بقاع العالم، كل ينحتها ويشتق منها وينطق بها حسب لغته، كاسم إصلاحي يستخدم للدلالة على فرع من فروع النشاط البشري المعرفي منه والتطبيقي. فقد أدخل الدكتور زيميرمان (E. A. W. Zimmerman) كلمة (Statistics) إلى الإنكليزية، التي انتشرت على يد السير جون سينكلر (John Sinclair) في عمله الموسوم بالإحصاءات الإسكوتلاندية (Sinclair Statistical Account of Scotland: 1791-1799).^(١٨)

ومع وصول هذا المصطلح إلى العالم العربي في مطلع النهضة العربية الحديثة وبداية البعثات العربية التعليمية إلى أوروبا (القرن التاسع عشر)، ترجمت كلمة (Statistics) الإنكليزية إلى اللغة العربية بكلمة (الإحصاء). وبذلك اكتسبت كلمة «الإحصاء» العربية، إلى جانب احتفاظها بمعانيها القديمة، معان اصطلاحية جديدة، كمكافئ لغوي لكلمة (Statistics).

خلال العناصر المتعلقة بحياتها، وجعل تلك العناصر قابلة للمقارنة والتركيب بحيث تعطينا إمكانية أفضل على معرفة ما يمكن أن تكشف لنا عنه هذه العناصر».^(٥٧)

- في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ورغم الاقتراب التدريجي من التعريف المعاصر للإحصاء، ظل الإحصاء يُعرف على أنه علم اجتماعي أو أسلوب منطقي استدلائي، استنباطي في التعرف على طبيعة الظواهر الاجتماعية. حيث عرف أتباع مدرسة ماير الألمانية، في الثلث الأول من القرن العشرين، الإحصاء «لا على أنه أسلوب، بل علم اجتماعي، مهمته جعل معرفة الظواهر الاجتماعية ممكنة».^(٥٨)

- وعرف العالم الإحصائي الإيطالي كورادو جيني (١٨٨٤-١٩٦٥) أحد أتباع كيتلي، الإحصاء على أنه «فرع من فروع المنطق. ليس المنطق الرياضي الذي طوره العلماء المعاصرون، بل المنطق الاستنباطي القديم لأوائل الفلاسفة الإيجابيين».^(٥٩)

مع تطور علم الإحصاء والاستخدام الواسع للأساليب الرياضية ومبادئ حساب الاحتمالات والتوزيعات الاحتمالية، وبداية تشكل ما يعرف بالإحصاء الرياضي وخاصة أعمال كارل بيرسون (Karl Pierreson ١٩٢٦-١٨٥٧) ورونالد

- وقد عرف وليام بيتي (William Petty, ١٦٨٧-١٦٢٣) مؤسس المدرسة الإنكليزية في الإحصاء، والذي لم يستخدم كلمة إحصاء، كان يسميه آنذاك «الحساب السياسي» (political arithmetic)^(٥٠) على أنه «علم تشريح السياسة».^(٥١)

- وأعطى أعضاء المدرسة الألمانية الوصفية بعد أهينبال تعريفاً للإحصاء على أنه: «العلم الذي يهدف إلى الوصف المنظم لروائع الدولة: ممتلكات، سكان، موارد، تنظيم، دخل، رفاة وغير ذلك».^(٥٢)

- وعرف العالم الألماني أفغوست لودفيغ شليسير (١٧٣٥-١٨٠٩) الإحصاء، على أنه: «التاريخ الحي»^(٥٣) وفهم الإحصاء على أنه «مجموعة من وسائل الثقافة والنضال ضد الاستبداد».^(٥٤)

- أما يوحنا بيتر زوسميلخ (١٧٠٧-١٧٦٧) فقد وصف الإحصاء بأنه «العلم الذي يدرس النظام الرياني».^(٥٥)

- وفي فرنسا، منتصف القرن الثامن عشر، عُرف الإحصاء على أنه: «دراسة العلاقات السببية للظواهر البشرية».^(٥٦)

- وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أعطى أدولف كيتلي (١٧٩٦-١٨٧٤) التعريف التالي: «الإحصاء: علم فيزياء المجتمع، أو العلم الذي يدرس الدولة من

«مجموعة مرتبة ومتسلسلة من الأساليب الإحصائية». (٦٢)

أما الأساليب الإحصائية فقد عرفها على أنها «وسائل إيضاح وتفسير المعطيات الكمية المشروطة بمجموعة من الأسباب» (٦٣).

وأشار عالم الإحصاء الأمريكي الشهير فريدريك ميلز (ولد عام ١٨٩٢) إلى أنه «يمكن النظر إلى الأساليب الإحصائية على أنها مجموعة من الأدوات (الوسائل) التقنية، تستخدم لدراسة التغيرات» (٦٤). وعلى إثر ذلك انتشر تعبير (التقنيات الإحصائية - Statistical techniques).

ومن التعاريف المتداولة حالياً، هناك العديد من التعريفات الحديثة للإحصاء، نورد فيما يلي بعض أهمها:

- الإحصاء: «رياضيات جمع البيانات وتحليلها وتفسيرها، والتعميم من الخاص إلى العام عن طريق استدلال المجتمع من خواص العينة وفق طرق إحصائية محددة». (٦٥)

- الإحصاء هو «العلم الذي يهدف إلى دراسة كيفية جمع المعلومات من المجتمعات الإحصائية المختلفة سواء بالعد الشامل أو بالمعينة، وكيفية تحويل هذه المعلومات إلى بيانات في جداول إحصائية باستخدام الآلات الإحصائية أو بدون هذه الآلات». (٦٦)

- «يقوم الإحصاء بصناعة الطرق

فيشر (P.A.Fischer ١٨٩٠-١٩٦٨) وامتداد استخدام الأساليب الإحصائية إلى العلوم الطبيعية، اعتباراً من عام (١٨٩٢)، أخذ تعريف الإحصاء يميل نحو التعميم والاستقلال عن العلوم الاجتماعية، وأعطى النضوج النسبي لعلم الإحصاء، في تلك الفترة، إمكانية أفضل لفهم مضمونه كعلم مستقل وكمجموعة من الأساليب الكمية الأقرب إلى الرياضيات منها إلى العلوم الأخرى. حيث عرف رونالد فيشر الإحصاء على أنه «علم، يشكل فرعاً من فروع الرياضيات، يمكن النظر إليه كما ننظر إلى الرياضيات، يستخدم لمعالجة نتائج عدد كبير من المشاهدات» (٦٧). ومن الملاحظ هنا أن فيشر لم يقرن المشاهدات بالظواهر الاجتماعية. وفي مكان آخر عرف فيشر الإحصاء على النحو التالي: «الإحصاء عبارة عن علم تحويل المعطيات إلى شكل أكثر تكاملاً». (٦٨)

وفي هذه المرحلة بدأ تعبير (نظرية الإحصاء - Statistical Theory) والأساليب الإحصائية (Statistica methods) بالانتشار. وقد عرف العالمان الإنكليزيان: ايدني جورج يول (١٨٧١-١٩٥١) وموريس جورج كيندل (ولد عام ١٩٠٧)، نظرية الإحصاء، على أنها:

تشمل حصر وجمع وعد وقياس ظواهر معينة في الطبيعة والمجتمع والاقتصاد وجدولتها وترتيبها وتصنيفها ثم تحليل نتائجها»^(٧٢)

- ومن أحدث التعاريف، تعريف الأستاذين الفرنسيين جاك لوكايون وكريستيان لايروس، الذي ينص على أن الإحصاء «دراسة مجموعات عديدة وعلاقاتها ببعضها البعض. أو العلم الذي يهدف إلى التجميع المنهجي للوقائع التي يمكن تقييمها عددياً. أو طريقة التحليل أو الإعداد العلمي لهذه الوقائع»^(٧٣)

المعنى الاصطلاحي

لورجنا إلى ما سبق من التعاريف وتفحصناها ملياً لوجدنا أن كلمة «إحصاء» كتعبير اصطلاحى تتطوي على مفهومين لصيقين، يعبران عن موضوعين مختلفين، اختلافاً جوهرياً، ليس من حيث المعنى اللغوي والاصطلاحى فحسب، بل من حيث المضمون العلمى والمنشأ التاريخى أيضاً** وهذا ما يدعو للتأكيد على ضرورة التمييز بين هذين المعنيين.

فعند ما نقول «الإحصاء» فإننا نعني، على الغالب، وخاصة في الدوائر الأكاديمية والمؤلفات العلمية، علم الإحصاء، وهذا هو المعنى الاصطلاحى الأول. أما المعنى

العلمية، إذ يقدم الأدوات اللازمة للوصول إلى قرار في شروط تتحكم فيها المصادفة، أي في ظروف لا يمكن معها التنبؤ بالنتائج من خلال قوانين علمية معروفة»^(٧٤)

- علم الإحصاء هو «العلم الذي يبحث في أساليب جمع البيانات وتبويبها وتحليلها، بقصد الوصول إلى نوع من المعرفة أو اتخاذ قرارات عندما تسود ظروف عدم التأكد»^(٧٥)

- يختص الإحصاء بالطرق العلمية لجمع وتنظيم وتلخيص وعرض وتحليل البيانات وكذلك الوصول إلى نتائج مقبولة وقرارات سليمة على ضوء هذا التحليل»^(٧٦)

- «يختص علم الإحصاء بجمع وعرض وتحليل واستخدام البيانات الرقمية لعمل استدلالات واتخاذ قرارات، في ظل عدم التأكد، في مجالات الاقتصاد وغيرها من العلوم الاجتماعية والطبيعية»^(٧٧)

- ويعرف قاموس اللغة الروسية الإحصاء على أنه: «١- علم قياس التغيرات الكمية في المجتمع والاقتصاد الوطنى، ٢- حساب كمي لأي نوع من الظواهر أو الأحداث الحاشدة، ٣- طريقة علمية في البحث الكمي في بعض مجالات المعرفة»^(٧٨)

- أما قاموس الدولة والاقتصاد لهادي العلوي فيعرف الإحصاء على أنه: «سيرورة،

والمقولات والنظريات وطرق وأساليب جمع وترتيب وتنظيم وعرض المعلومات الإحصائية كأساليب العد والمعاينة والتوزيعات التكرارية والمؤشرات الإحصائية الوصفية: مقاييس النزعة المركزية والانحراف والتشتت ومقاييس الشكل والعزم والأرقام القياسية وغيرها.

- الإحصاء الرياضي (Mathematical Statistics): فرع من فروع علم الإحصاء (أو فرع من فروع نظرية الاحتمالات- (Probability Theory) الذي يعتمد على الأساليب الرياضية وخاصة نظرية الاحتمالات، في تحليل المعطيات الإحصائية. حيث يهتم الإحصاء الرياضي بالتوزيعات الاحتمالية واختبار الفروض والمعنوية والتحليل العملي وقياس العلاقة بين المتغيرات (نظرية الارتباط والانحدار- (Correlation a regression theory) وغير ذلك.

- الإحصاء التطبيقي (Applied Statistics): هو علم وفن تطبيق الأساليب الإحصائية في مختلف مجالات المعرفة العلمية والتطبيقية المختلفة: الإحصاء الاقتصادي، ومنه علم القياس الاقتصادي (Econometrics) والسكاني والاجتماعي والزراعي والصناعي والحيوي، ومنه علم

الاصطلاحى الثانى، وهو المعنى المنسى في الأدبيات العلمية، رغم قدم وجود، وانتشار ممارسته على نطاق واسع وخاصة في مراكز الأبحاث التطبيقية والمؤسسات الحكومية والشركات ودنيا الأعمال، فهو الإحصاء كمنشأط بشري تطبيقي. وبناء على هذا التمييز، سأعرف الإحصاء كعلم والإحصاء كمنشأط بشري تطبيقي. وسأصطلح على تسمية الأول بعلم الإحصاء والثاني الإحصاء.

١- علم الإحصاء*** (Statistics Science) علم يهتم بوضع وتطوير المفاهيم والمقولات والنظريات والطرق والأساليب العلمية والعملية، المكرسة لجمع ومعالجة وترتيب وتنظيم وتبويب وعرض وحفظ واسترجاع وتحليل المعلومات الإحصائية عن الظواهر العشوائية^(٧٤) واستقرارها والاستدلال بنتائجها.

وينقسم علم الإحصاء إلى قسمين: الإحصاء النظري والإحصاء التطبيقي.

- الإحصاء النظري (Theoretical Statistics) ويضم بدوره فرعين: الإحصاء الوصفي (Descriptive Statistics) (أو نظرية الإحصاء- (Statistical Theory): ويهتم بدراسة ووضع وتطوير المفاهيم

كأخبار الصحافة أو المعطيات أو البيانات أو المؤشرات الإحصائية وغير ذلك مما ندعوه معلومات، بل إحدى مكونات الطبيعة والمجتمعات البشرية، الرئيسية الثلاث (الكتلة والطاقة والمعلومات).

لها (للمعلومات) ما لشقيقاتها من وجود موضوعي ودور بنيوي في كل النظم الطبيعية والاجتماعية. فالمعلومات، حسب المفهوم الجديد لها، ليست عنصراً وصفاً أو ذاتياً يرتبط وجوده بوعينا ويتعلق بمعرفتنا، بل هي عنصر موضوعي، له ما للكتلة والطاقة من دور أساسي، ايجابي وموضوعي، ضروري وفعال. في حركة الوجود الطبيعية والبشرية (٧٥). وما المعلومات حسب المفهوم الشائع كأرقام والحروف والكلمات المنطوقة أو المكتوبة والنصوص والرسوم والنماذج الشكلية - الرمزية والمنطقية والرياضية والإحصائية وغيرها إلا أشكالاً ووسائل للتعبير عن المعلومات.

وكون المعلومات عنصراً موضوعياً فإن نشاطنا الإعلامي لا بد من أن يتركز، بشكل أساسي على استكشاف هذه المعلومات وتصنيعها، كما نستكشف ونصنع أي مورد طبيعي. والمعلومات، كمفهوم مجرد، لا تتجلى إلا من خلال أشكال تعبيرية مختلفة، كالتي أشرنا إليها أعلاه، وتتجلى المعلومات

القياس الحيوي (Beometrics) والفيزياء الإحصائية وغيرها. حيث تقع هذه العلوم على تقاطع علم الإحصاء مع كل من العلوم الاجتماعية والطبيعية والتقنية.

٢- الإحصاء (Statistics): نشاط بشري واع، يهتم بجمع وترتيب وتنظيم وتبويب وعرض وحفظ واسترجاع ومعالجة وتحليل المعطيات الكمية، المعرفة كيفياً، عن الظواهر العشوائية، وذلك لتوصيفها وقياس تغيراتها والكشف عن القوانين التي تحكم سلوكها، باستخدام الأساليب الإحصائية، وبهدف التنبؤ بسلوكيتها في المستقبل واتخاذ قرار في حالة عدم التأكد ومن أمثلة ذلك: الإحصاء السكاني، الاجتماعي، الاقتصادي، الزراعي، الصناعي، التجاري، البيئي، والإحصاء الذي يجري في المختبرات ومراكز البحوث والوكالات والمؤسسات المختلفة.

وإذا جاز لنا اصطلاحاً أن نطلق على العمليات الإحصائية المذكورة أعلاه «صناعة المعلومات الإحصائية». فإن علم الإحصاء يهتم بأساليب وتقنيات هذه الصناعة، في حين يهتم الإحصاء بصناعة هذه المعلومات.

المعلومات الإحصائية (Statistical Information): المقصود بالمعلومات ليست تلك المعلومات في مفهومها الشائع

فعل «بين». والسني يعني أظهر وأوضح^(٨١). والبيانات الإحصائية هي إظهار وتوضيح وجلاء لما تنطوي عليه المعطيات الإحصائية. وبمعنى آخر. هي شكل من أشكال التعبير عن المعلومات الإحصائية، تم الحصول عليه بمعالجة المعطيات الإحصائية (المعلومات الخام) وباستخدام أساليب وتقنيات إحصائية مناسبة.

الأساليب الإحصائية (Statistical Methods): فرع من فروع الأساليب الكمية. وهي عبارة عن مجموعة من الأساليب والطرق والقواعد والتقنيات، المشار إليها في فقرة سابقة، والتي تشكل موضوع علم الإحصاء وأدوات الإحصاء العلمية.

الأساليب الكمية (Quantitative Methods, Techniques): وهي تلك الأساليب التي تتناول دراسة الظواهر العشوائية، من جوانبها الكمية، أي تلك الجوانب القابلة للقياس الكمي، وعلى وجه التحديد، القابلة للتعبير عنها برقم. وتضم، إلى جانب الأساليب الإحصائية، الأساليب الرياضية كافة.

خاتمة

في ختام هذا البحث، وبعد مقارنة وتحليل المفردات العربية والأجنبية وما تحمله من

الإحصائية فيما يعرف، في الإحصاء، بالإحصاءات (Statistics)^(٧٦) مفردتها إحصائية (Statistic)^(٧٧)، وهي «مجموع ما يكشف عنه الإحصاء في حقل معين»^(٧٨). أي تلك المعلومات التي نحصل عليها نتيجة للعمليات الإحصائية أو التحليل الإحصائي. وهنا تميز اللغة العربية بين نوعين من الإحصائيات: المعطيات الإحصائية والبيانات الإحصائية^(٧٩).

المعطيات الإحصائية (Statistical Data): هي مجموعة من الأشكال التعبيرية- الكمية، الخام، المعرفة كيقياً. والتي يتم الحصول عليها نتيجة للعد أو القياس أو الاختبار أو أية طريقة أخرى. كعدد السكان، كميات الإنتاج، أعمار عينه من الرجال، درجات الحرارة المسجلة وغيرها. واصطلاح معطيات بهذا المعنى يناسب معناه اللغوي، لأن المعطيات هي ما يعطى. وفي الفلسفة والمنطق «قضايا مسلمة يتوصل بها إلى قضايا مجهولة»^(٨٠). وهنا يفيد تعبير معطيات، ما تعطيه الظاهرة قيد البحث من المعلومات المباشرة، التي توصف الظاهرة أو بعض جوانبها، ويمكن التوصل بواسطتها إلى معلومات أخرى مجهولة.

البيانات الإحصائية**** (Statistica l Statements): جاءت كلمة بيانات من

الإحصاء (لغة واصطلاحاً)

تتميز اللغات الأخرى بينها حيث يعبر في هذه اللغات عن الإحصاء وعلم الإحصاء والإحصاءات بكلمة (Statistics)، وعن المعطيات والبيانات بكلمة (Data).

٢- إن غنى اللغة بغنى مفرداتها وتراكيبها وما تحمله من معان وصور. وهل في غير العربية، كما رأينا، من كلمات، تضاهي كلمة إحصاء في معانيها وبلاغة هذه المعاني؟

٤- تتجلى قدرة اللغة وحيويتها في قدرة مفرداتها وتراكيبها على الشفافية في التعبير عن ماهية الظاهرة، وعن المعاني والمفاهيم الاصطلاحية المستحدثة. وهل في غير العربية من كلمة تشف وتعبر عن الإحصاء كما تشف وتعبر كلمة إحصاء العربية؟

إن ما قلناه عن كلمة «إحصاء»، ينطبق إلى حد بعيد على التعبيرات والكلمات الأخرى. وكم في كنوز العربية المكتونة من جواهر، لو فتحنا عنها واستخرجناها، لكشفت عن جمالها الأخاذ وأوضحت عميق المعاني وأفصححت عن جليل الأفكار.

معان وصور، نود تثبيت الملاحظات التالية:

١- يتضمن المعنى اللغوي لكلمة «إحصاء» العربية، المعنى الاصطلاحى ويستوفيه، (الجدول أدناه)، في حين لا يمت المعنى الاصطلاحى للمعنى اللغوي للكلمة، في اللغات غير العربية، بأي صلة؟

الكلمة	المعنى اللغوي	المعنى الاصطلاحى
الإحصاء	أ- عد، قياس، ضبط، جمع، حصر، حفظ، حرز.	أ- جمع وترتيب وتنظيم وعرض وحفظ واسترجاع ومعالجة وتحليل المعطيات الكمية (العديدة)
	ب- المعرفة الشاملة الكاملة، الإحاطة (علماً)، العلم بالشئ، قياساً وعداً وتقديراً.	ب- علم يهتم بالكمية، بالعد والقياس والاختيار.

٢- تميز اللغة العربية بين الإحصاء وعلم الإحصاء وبين الإحصاء والإحصاءات، كما تميز بين المعطيات والبيانات، في حين لا

الرواش

* تستخدم في الصين واليابان كلمات للتعبير عن الإحصاء، مشتقة من اللغات الصينية أو اليابانية. ففي اليابان على سبيل المثال، يسمى الإحصاء (TOKEI) ومعناه الحري (حساب الزمن).

** مارس الإنسان الإحصاء كششاط، قبل ظهور علم الإحصاء بألاف السنين. وسبقت ولادة علم الإحصاء ظهور الإحصاء كمصطلح بقرن ونيف من الزمان.

*** لا يستخدم هذا التعبير في اللغات غير العربية.

**** لا يستخدم هذا التعبير في اللغات غير العربية

الصادر والراجع

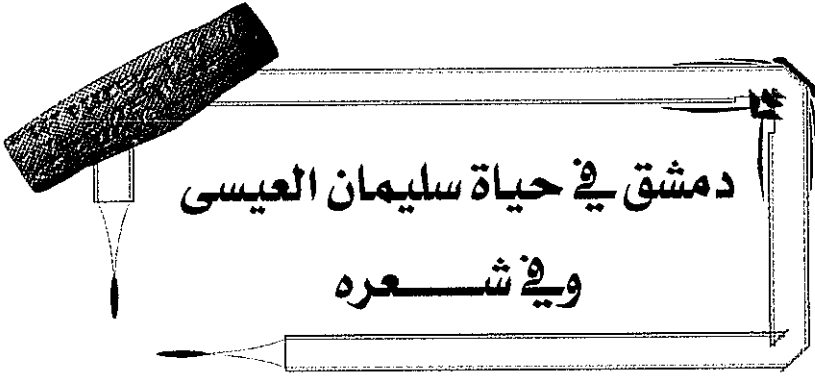
- ١- جون ج. تايلور: عقول المستقبل، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٨٥، ص ٥-٦.
- ٢- القرآن الكريم: سورة النحل، الآية ١٨.
- ٣- محمد فريد وجدي: المصحف المنفس، الدار العربية للكتاب، الجماهيرية الليبية، ١٩٨٨، ص ٣٤٧.
- ٤- القرآن الكريم: سورة الكهف، الآية ١٢.
- ٥- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٣٨١.
- ٦- القرآن الكريم: سورة الكهف، الآية ٤٩.
- ٧- ابن منظور: لسان العرب، دار المعارف المصرية، القاهرة- بلا تاريخ، المجلد الثاني، ص ٩٠٤.
- ٨- القرآن الكريم: سورة مريم، الآية ٩٤.
- ٩- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٤٠٥.
- ١٠- القرآن الكريم: سورة يس، الآية ١٢.
- ١١- ابن كثير: مختصر تفسير ابن كثير، اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار الصابوني، القاهرة
— بلا تاريخ، المجلد الثالث، ص ١٥٧.
- ١٢- القرآن الكريم: سورة المجادلة، الآية ٦.
- ١٣- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٧٢٥.
- ١٤- القرآن الكريم: سورة الطلاق، الآية ١.
- ١٥- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٧٤٨.
- ١٦- القرآن الكريم: سورة الجن، الآية ٢٨.
- ١٧- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٧٧٣.
- ١٨- القرآن الكريم: سورة المزمل، الآية ٢٠.
- ١٩- محمد فريد وجدي: مرجع سابق، ص ٧٧٥. ابن كثير، مرجع سابق، المجلد الثالث، ص ٥٦٥.
- ٢٠- القرآن الكريم: سورة النبأ، الآية ٢٩.

- ٢١- محمد فريد وجددي: مرجع سابق، ص ٧٨٨.
- ٢٢-٤٥- ابن منظور: مرجع سابق، ص ٩٠٤-٩٠٥ ود. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الأمواج، بيروت- ١٩٨٧، ص ١٨٠.
- 46-Richard.I. Leviv and David. S. Rubin: Applied Elementary Statistics. Pretice-Hall. INC., Englewood Cliffs, Newjersey - 1992. P(5).
- 47-Petit Larousse. Librairie Larousse. Paris-1980, PG(875)
- 48-ПНОЩКО 5.Т. ЕНИССЕЕВА И.И. ИСТОРИЯ СТАТИСТИКИ. ИЗ. ФИАНСНИ СТАТИСТИКА. МОСКВА - 1990. СТР.(4446-)
- ٤٩- المرجع السابق، ٤٦. СТР.
- ٥٠- المرجع السابق، ١٥. СТР.
- ٥١- المرجع السابق، ١٤-١٦. СТР.
- ٥٢- المرجع السابق، ٢٤. СТР.
- ٥٣-٥٤- المرجع السابق، ٢٦. СТР.
- ٥٥- المرجع السابق، ٢١. СТР.
- ٥٦- المرجع السابق، ٢٩. СТР.
- ٥٧- المرجع السابق، ٣٦. СТР.
- ٥٨-٥٩- المرجع السابق، ١٥٧. СТР.
- ٦٠-٦٢- المرجع السابق، ١٥٨. СТР.
- ٦٣-٦٤- المرجع السابق، ١٥٨-١٥٩. СТР.
- ٦٥- محمد صبحي أبو صالح، عدنان محمد عوض: مقدمة في الإحصاء، دار جون ويلبي، نيويورك. ١٩٨٣، ص ٣.
- ٦٦- د. عبد العزيز فهمي هيكل: موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية، دار النهضة العربية، بيروت- ١٩٨٦، ص ٨٠٤.
- ٦٧- د. أنيس كنجو: الإحصاء وطرق تطبيقه في ميادين البحث العلمي، مؤسسة الرسالة، بيروت. ١٩٨٢، ص ٣.
- ٦٨- د. شفيق العتوم: مقدمة في الأساليب الإحصائية، الجامعة الأردنية، مطبعة النجاح، عمان- ١٩٩٢، ص ٧.

- ٦٩- موراي شبيغل: نظريات ومسائل في الإحصاء، سلسلة ملخصات شوم، دار مكورهيل، مؤسسة الأهرام، القاهرة-١٩٧٨، ص ١.
- ٧٠- دومينيك سلفاتور: نظريات ومسائل في الإحصاء والاقتصاد القياسي، دار مكورهيل، مؤسسة الأهرام، القاهرة-١٩٨٢، ص ٧.
- 71- С. И. ОЖЕГОВ: СЛОВАРЬ РУССКОГО ЯЗЫКА. РУССКИЙ ЯЗ. МОСКВА- 1978, СТР. 703.
- ٧٢- هادي العلوي: قاموس الدولة والاقتصاد، الطبعة الأولى، دار الكنوز الأدبية، بيروت-١٩٩٧، ص ١٣٣.
- ٧٣- جاك لوكيان وكريستيان لابروس: الإحصاء الوصفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر- بلا تاريخ، ص ٩.
- ٧٤- للاستزادة حول مفهوم العشوائية، انظر، دشمس الدين عبد الله شمس الدين: السببية والارتباب (الأسس العلمية والفلسفية، مجلة المعرفة، إصدار وزارة الثقافة في ج.ع.س، العدد ٤٥٧، دمشق ٢٠٠١.
- ٧٥- جان جاك سرفان شرايبر: التحدي العالمي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-١٩٨٠، ص ٢٩١.
- و.د. عبد المحسن صالح: التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان، عالم المعرفة، العدد رقم (٤٨)، الطبعة الثانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت-١٩٨٤، ص ١٣٣-١٥٤.
- ٧٦- د. عبد العزيز فهمي هيكل، مرجع سابق، ص ٨٠٤.
- ٧٧- دومينيك سلفاتور: مرجع سابق، ص ٢٧٤.
- ٧٨- هادي العلوي: مرجع سابق، ص ١٣٣.
- ٧٩- للاستزادة حول المعلومات، انظر، دشمس الدين عبد الله شمس الدين: نظرية المعلومات (مفاهيم وقضايا أساسية)، مجلة المعرفة، إصدار وزارة الثقافة في ج.ع.س، العدد ٤٥٠، دمشق ٢٠٠١.
- ٨٠- د. إبراهيم أنيس وآخرون: مرجع سابق، ص ٦٠٩.
- ٨١- د. إبراهيم أنيس وآخرون: مرجع سابق، ص ٨٠.



الدراسات والبحوث



د. ملكة أبيض

الصلة الوثقى بين سليمان العيسى ودمشق لا يمكن أن تسجل لها بداية. ذلك أن دمشق، الحاضر والتاريخ، جزء من كيان كل عربي، فكيف الحال بالشاعر الذي تغذى أدباً، وثقافةً، وتاريخاً، على يد والده الشيخ أحمد العيسى، في البيت- الكتاب، في بساتين العاصي، وفي المدرسة والشارع ونادي العروبة في أنطاكية.

لذلك سابدأ هذه الدراسة مع انتقال سليمان العيسى للعيش في دمشق، بعد سلخ اللواء عن الوطن الأم، وهجرته من قريته عام ١٩٣٧، ثم تنقله خلال عامين بين مدارس حماة واللاذقية، استطاع بعدها الاستقرار في

باحثة ومترجمة وأساتذة التربية في الجامعات العربية

العمل الفني، النشأة على التراث

دمشق في حياة سليمان العيسى وفي شعره

.. كان يوماً من شتاء ١٩٤٠.

ورفعنا رؤوسنا، وتوقف الدرس..

وبادرنا الأستاذ الأرسوزي بقوله:

لقد أنشأنا اليوم حزياً عربياً.. جديداً..

لقد أسسنا حزب «البعث العربي»..

رفاقكم في الجامعة سيتصلون بكم ويوزعون

عليكم المهمات.. كل منكم بالطبع عضو

في هذا الحزب، حزب البعث العربي، منذ

الآن..

..قررنا أن نبدأ عملياً ببناء الوطن العربي

الواحد، والأمة العربية الواحدة، والدولة

العربية الواحدة. أفكارنا التي حملناها

في اللواء سنترجمها الآن إلى عمل تاريخي

عظيم..

العرب أمة واحدة

والوطن العربي وحدة لا تتجزأ..

ثم يعود الأرسوزي ليقول في نغمة البحر

وهدوء التاريخ:

ولقد قررنا أن ننشئ جريدة تنطق

باسم الحزب، ولتكن أسبوعية مؤقتاً كي لا

تأخذ من دراستكم أكثر مما ينبغي، وسمينا

الجريدة باسم الحزب الجديد:

البعث..

..ويواصل الأرسوزي في رسم الخطة

وتوزيع المهمات:

ستصدر جريدة البعث بعد أسبوع.

دمشق عام ١٩٣٩، مع الأستاذ زكي الأرسوزي

وقبضة من الرفاق الذين هاجروا معه، في

منزل متواضع يحيي السبكي.

«بيت صغير.. يحتل الزاوية التي تلامس

الأرض من سلسلة بيوت في حي السبكي

بدمشق.. تُميز بابه القديم حَجَرَةً واحدة

ترتفع قليلاً عن الأرض.. أمرٌ بها الآن

في طريقي عجلان، فما أكاد أقترب منها

حتى أتوقف فجأة وأحس حينياً في أعماقي

يدعوني إلى أن أجلس عليها، ولو اختلست

للحظة اختلاساً»^(١)

في هذا المنزل المتواضع تلقى تكوينه

الثاني، على يد المعلم ومع الرفاق. ولم

يكن لمدرسة جودت الهاشمي، وأساتذتها

وطلابها، دور قليل في هذا التكوين، إلا أن

منزل السبكي كانت له مكانة لا يعد لها

مكان آخر.. إنه المنزل الذي ولد فيه حزب

البعث العربي، ونشأ سرّاً في عهد الانتداب

الفرنسي، على يد المعلم الكبير وحوارييه.

«.. كنا ذات مساء منكبين على دروسنا..

في بيتنا الصغير.. ستة أو سبعة من الطلاب

ندرس معاً.. ريح الشقاء تصفر من حولنا،

والبرد يتسلل إلينا من النوافذ.. حين دخل

علينا أستاذنا الأرسوزي -رحمه الله- تسبقه

ابتهامته المشرقة، ومعه أكبر رفاقنا آنذاك:

وهيب الغانم.

دمشق في حياة سليمان العيسى وفي شعره

الجامعية، وحين عاد جرى تعيينه مدرّساً
لغة العربية في ثانويات حلب عام ١٩٤٧.

واستمرت الفترة الحلبية حتى عام
١٩٦٧ حين أسند إليه عمل الموجه الأول للغة
العربية في وزارة التربية. على أن الانقطاع
لم يكن كاملاً، فدمشق كانت كمهدا للملتقى
الأول للأنشطة الثقافية، وكان هو نفسه
جزءاً من هذه الأنشطة.

-٢-

لم يكد سليمان يستقر في دمشق حتى
وقعت نكسة حزيران ١٩٦٧، تلك الكارثة
التي أوقعت الجميع في حالة من الذهول
والشلل الكامل.

كيف وقع ذلك؟

كيف استطاع العدو أن يلحق بنا كل
هذا الأذى. وفي هذا الوقت القصير كانت
الأسئلة كثيرة، والعقول حائرة.. إلى أن جاء
الجواب..

العلة تكمن في التخلف.. في عصور
الانحطاط التي عانى فيها الوطن العربي
من الحروب والمجاعات والأمراض والتغريب
ما عانى.

وجاء الحل..

يجب محاربة التخلف والتخلص منه
بأقصى سرعة ممكنة، وعلى أوسع نطاق

وهيب يجمع المقالات.. وينسّقها..
وسليمان يكتبها بخط يده. خطه واضح..
ولغته جميلة..

وصدر العدد الأول من البعث بعد
أسبوع.. في ست عشرة صفحة من القطع
الكبير، مكتوبة كلها بخط اليد.. خط
سليمان العيسى.. الطالب في التجهيز،
«ثانوية جودت الهاشمي» الآن..

وتوالت بعد ذلك أعداد «البعث»^(٢)

حين تصل أنباء الحزب الجديد إلى
سلطات الانتداب الفرنسي، يداهم رجال
الأمن البيت الصغير، ويفتشونه.. ثم
يعتقلون الأستاذ الأرسوزي ويأمرون بنفيه
إلى محافظة اللاذقية..

وعلى إثر ذلك، أصدر حزب البعث
العربي أول منشور ثوري له بعنوان: اخرجوا
من بلادنا أيها الفرنسيون، ووزعه في شوارع
دمشق وحياراتها، وفي كل زاوية استطاع
الحواريون الصغار الوصول إليها.

وفي اليوم التالي اعتقل أربعة من سكان
بيت السبكي -بينهم سليمان- وهرب
الباقون. واستمر النشاط على هذا النحو
طول فترة إقامته في دمشق.

حين أنهى سليمان دراسته الثانوية،
عمل معلماً في قرية الضمير، ثم انضم إلى
البعثات العربية في بغداد حيث أتم دراسته



انطلق منها هذا العمل، يقول سليمان العيسى:

«كنت أحاول أن أفتح في كل كتاب من كتب القراءة ثلاث نوافذ لا أرى بدأ منها، وربما امتدت هذه النوافذ الثلاث إلى كتب القواعد والإملاء ودروس التعبير نفسها بأشكال وصور مختلفة بالطبع:

النافذة الأولى: يجب أن تفتح على تراثنا العربي الأصيل، نختار منه في كل كتاب ما

ممكن. وللتربية دورها في ذلك فهي التي تعد الأجيال الناشئة لبناء المستقبل، وللأدب دوره، فهو الذي يهدم الجدران التي تسد الأفاق أمام التغيير والتقدم.

لقد انتقل سليمان، الشاعر، لكتابة الشعر للأطفال والناشئة، ضمن أهداف محددة: تفتح إمكاناتهم، وإكسابهم القيم الضرورية لذلك:

أما سليمان، الموجه الأول للغة العربية، فقد بادر إلى تغير جذري في المناهج والكتب بمساعدة لجنة من المديرين والموجهين الاختصاصيين، عمل معها على وضع مناهج

وكتب جديدة في جميع مواد اللغة العربية، لصفوف المرحلة الابتدائية، بدءاً من الصف الأول وانتقالاً إلى الصف التالي بصورة تدريجية.

وقد عممت هذه المناهج في سورية أولاً، ثم امتدت إلى الأردن، بأمل توحيد المناهج في الوطن العربي كله.

وفيما يخص الفلسفة، أو المبادئ التي

دمشق في حياة سليمان العيسى وفي شعره

نستضيء به في طريقنا، ونتخذ منه عوناً لنا، ورفداً لناهجنا وكتبنا، وثروة نفني بها تراثنا وفكرنا، ونحثُّ به أجيالنا على أن يبحثوا ويطلعوا، ويفنوا عقولهم وأفكارهم بكل جميل ومفيد» (٣)

وباجتماع الشاعر والمربي عند سليمان، أزيّنت كتب القراءة بالأناشيد الجميلة التي حفظتها الأجيال المتلاحقة في سورية والأردن وفلسطين، وراحت ترددها -هي وأهلها- في كل مناسبة، مضيئة في نهاية كل قصيدة: سليمان العيسى.

كما رأى النور كتابان للأناشيد الفصحى الجميلة، طبعتهما وزارة التربية مع نواتها الموسيقية.

-٣-

مع هذا النشاط السياسي والتربوي لم يكن لينجح في مكان غير دمشق. فدمشق العاصمة تستقبل دوماً أفراداً نابهين من جميع أنحاء سورية، وتتيح لهم تحقيق طموحاتهم في مجالاتها المختلفة، وفي القطاعات العامة والخاصة.

وهكذا استطاع زكي الأرسوزي وحواريوه بلورة أفكارهم، وبثها بين الشبان في المدارس الثانوية والجامعة، وتشكيل حزب، وإصدار جريدة إلخ.

وليس من قبيل الصدفة، أن هذه

يلائم ذوقنا وعصرنا وأهدافنا. وليس أدق ولا أصعب من عملية الاختيار في هذا المجال بالذات.. أعني في التراث. فربّ عبارة جنت على نص، وجعلته غير صالح على الإطلاق. ورب فكرة ورثاها عن السلف أصبحت الآن ضارة بأهدافنا، مضادة للتربية التي نريدها لأجيالنا..

النافذة الثانية، يجب أن تفتح على النتاج العربي المعاصر من شعر وقصة ومسرح ومقالة وبحث.. إلى آخر ما هنالك من أجناس الأدب وفنون الكتابة. ومرة أخرى تواجهك عملية الاختيار والاصطفاء. فأنت مضطر إلى أن تبحث عن النص الذي يصيب أكثر من هدف في آن واحد: عمر الطالب، وجمال الفن، وسلامة الأداء، والانسجام مع خطك التربوي المعاصر، وانفتاحك على الحياة، وخدمة الغرض القومي التقدمي الذي تريد تحقيقه.

النافذة الثالثة: يجب أن نفتحها على التراث العالمي الإنساني. وهنا يتسع مجال الاختيار وينداح، حتى يشمل فكر العالم وأدابه كلها. ولكني أشرت أن أقف في هذا الميدان عند القمم الشامخة، والآثار الإنسانية التي لا مجال للشك في قيمتها الفنية، وقيمتها التربوية على السواء.

الفكر الإنساني الرفيع المضيء،

دمشق في حياة سليمان العيسى وفي شعره

(وكان هو أئذ مدير الوسائل التعليمية بوزارة التربية) وخاطبهم بلهجة ملؤها الثورة والحماس، قائلاً ما مفاده: لئن هزمتنا العدو عسكرياً، فإننا نستطيع أن نقف في وجهه ثقافياً. إن مهمتنا تتمثل الآن في التغيير والتجديد؛ في وضع مناهج جديدة تكون أجيالاً واعية متفتحة، يمكن الاعتماد عليها في عملية التحرر والتقدم.

ثم ناقش معهم أهداف التغيير ومبادئه، والدور الذي يمكن أن يأخذه كل منهم على عاتقه.^(٥) وراح يتابع سير العمل ويشارك فيه بجمع النصوص وتعديل بعضها بحسب الأهداف التي ذكرها، ويؤلف البعض الآخر.

هذا بعض ما أعطته دمشق لسليمان العيسى المناضل القومي والعربي. كما أعطته البعد القومي في مجال الشعر. فقد كان ينشد فيها أشعاره في الكثير من المناسبات، وينشر كتاباته في المجلات الدمشقية ولا سيما: المعرفة، والموقف الأدبي، والأسبوع الأدبي، والمعلم العربي، والثقافة. إلخ. كما شارك في تأسيس اتحاد الكتاب العرب في دمشق عام ١٩٦٩، وبقي عضواً في مكتبته التنفيذي فترة طويلة.

صحيح أنه ولد في حارة بساتين العاصي، من قرية النعميرية شمالي سورية، ولكن

المؤسسات كانت تحضن في الوقت نفسه جماعة قومية أخرى، أطلقت على نفسها اسم الإحياء العربي.

والأهداف المتماثلة بين الجانبين جعلت الشبان يلتقون، ويقررون بعد عدة أعوام من النقاش والنشاط المشترك دمج الجماعتين، والإعلان الرسمي عن تشكيل حزب البعث العربي عام ١٩٤٧.^(٤)

حين طلب من سليمان العيسى الانتقال من حلب إلى دمشق للقيام بعمل الوجه الأول للغة العربية في وزارة التربية، وجد في ذلك الفرصة المثلى لتحقيق هدفه القومي في مجال التربية، ذلك أنه يرى في اللغة العربية العمود الفقري للهوية القومية، واللينة الأساسية في تطورها.

لم تكن الكفاءات تنقص الوزارة، من الدمشقيين وغيرهم، ولكن تلك الكفاءات كانت بحاجة إلى تجنيد وراء هدف واحد، وإلى تنظيم بحيث تتمكن من العمل المشترك البناء.

وكان هذا ما فعله سليمان العيسى، المناضل القومي الثائر، الذي يبحث عن يشاركه ويساعده في تحقيق هدفه.

ذكر لي الأستاذ ياسر المالح في حديث خاص، أن سليمان حسين وصل إلى دمشق، جمع المديرين والموجهين الاختصاصيين

هذا المجمع (مجمع اللغة العربية الآن) عام ١٩٩٥. وهو ما يزال عضواً فيه.

-٤-

كتسب الشاعر الكثير عن دمشق خلال القصائد التي كان يلقيها في مناسبات مختلفة، ولكنه كتب لها أيضاً قصائد خاصة، جمعها ذات يوم مع مقالات نثرية خاصة بها أيضاً في كتاب: دمشق حكاية الأزل وضم هذا الكتاب قصائد حب لدمشق وقلق عليها إزاء الضغوط التي تتعرض لها^(٧)؛ وقصائد لبردي^(٨) ووصيفه المكان الأثير لنزهة أهل دمشق، وللجامع الأموي وقبة النسر^(٩) التي تتوسطه، ولقبر صلاح الدين^(١٠) الذي يقبع بجواره، ولجبل قاسيون الذي يطل عليها وتطل معه عشرات المقاهي والمطاعم، ومئات المنتزهين الذين ينعمون بهوائه العليل ومنظر المدينة الساحر من علي الخ.. ولكني سأتوقف في هذه الصفحات القليلة عند نوعين من القصائد، الأولى هي القصائد الشخصية، التي تتناول حياة الشاعر وما يحيط بها في دمشق، مما ترك صدى كبيراً في ذاكرته، ومنها:

قصيدة «الجسر والمقهى الهرم»^(١١)، التي كتبها عام ١٩٥٤، وأهداها إلى صديقه صدقي اسماعيل، ذكرى الزاوية الهادئة التي كانت تجمعهما في دمشق يقول فيها:

إمكاناته وطموحاته كانت أكبر بكثير من هذه القرية الصغيرة. وكانت عينه أبداً على مكان أغنى وأرحب. وما يزال يذكر أن والده جاء إلى القرية ذات يوم بنسخة من مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق، وجمعهم مساءً، ليتصفحها أمامهم، متوقفاً عند بعض الأسماء التي تحرر فيها، ثم يتوجه إليهم قائلاً:

«هذه مجلة المجمع.. صرح العرب الشامخ في دمشق..»

وهؤلاء هم فطاحل اللغة والشعر والأدب..

محمد كرد علي، عبد القادر المغربي، التتوخي، المبارك، فارس الخوري، عيسى اسكندر المعلوق، خليل مردم بك.. إلى آخر القائمة..

يجب أن تقرؤوا لهم.. وتعرفوا ما يكتبون، ويحبرون من روائع..

ادرسوا مقالات الكتاب، واحفظوا قصائد الشعراء الذين ينشدون في دمشق. إنهم ذخيرتنا الجديدة.. نضيفها إلى كنوزنا القديمة»^(١٢).

وكان يشعر أنه يوجه كلامه إليه بالذات.

ولم يكن يعلم أنه سينتخب يوماً عضواً في

في مشروع دمر، في الطابق الثاني من بناء
تحيط به حديقة جميلة، يقول فيها:
«... إنها المرة الأولى التي أسكن فيه فوق
الأرض،

يا صديقتي الجميلة..

منذ اثنين وخمسين عاماً

- زمن طويل ليس كذلك-

منذ اثنين وخمسين عاماً

وصديقك الشاعر يسكن قبواً تحت الأرض

«درجات عشر هبطن نزولاً

هنا مثل التمهيد للأبدية،

هذا ما قلته فيه ذات يوم..

إنهما في الحقيقة، قبوان؛ وكلاهما

مستأجر-

الأول كان في حلب..

مدينة الصخر، والنسمة النقية، والنخمة

الطروب

والثاني كان في دمشق..

عاصمة الضوء والياسمين

وأعني بالضوء تاريخها العظيم

أما الياسمين فليس بحاجة إلى تفسير..

وأختم هذه النقطة بقصيدة «سنونو

بلادتي»^(١١) التي كتبها للأطفال عام ٢٠٠٦،

وهي تتحدث عن الاغتراب والمغتربين:

«طارت سنونو بلادتي

خلف البحار البعيدة

«... للجسر ومقهاه الهرم

طيّف في الخاطر لم يرم

صوّر تنثال على قلّمي

شعراً لو مرّ على وتر

لتفجّر نبع من نغم!

● ● ●

إن عجت على المقهى.. فقفا!

وتجاه الساقية.. انعطفا!

كرسيّ القش على طرف

وخيوط من ضوء القمر

وسلام الزهد على الترف!

وقصيدة «إلى ثمرة نارنج»^(١٢)، التي

كتبها عام ١٩٨٥، وكانت في قبو الشاعر

على جدار الحديقة، يقول فيها:

«تطلّين من أعلى السياج ثمالة

من الشمس.. من حلم قديم تبدّدا

نُسميك نجم الدار

نُحييك بالأشعار

ونقتع من ضوء الصباح بنظرة

إليك.. كما لو كنت كنتراً تفرّدا

غرسناك.. رافقتنا معاً حنوة الدجى

عليك ونُغرّ الفجر حلواً مورّداً

وتركض فينا هزة وسلافة

إذا لألات في جفنتنا قطرتا ندى»

ومنها قصيدة «حمامة على نافذتي»^(١٣)،

التي كتبها عام ١٩٩٩ حين انتقل للسكن

دمشق»^(١٥)، التي قالها الشاعر عام ١٩٧٢ بعد غارة صهيونية على دمشق، أقتطف منها الأبيات التالية:

تَسْقِي من الأزل السحيق وتَسْكُر
ماذا أقول؟

وأني خمرك أعصر؟

يا ياسمين دمشق.. مُدَّ بيارقي

مطرأً بملحمة الرسالة يهدرُ

يا ياسمين دمشق.. عطرك أبيضُ

وتفطرت أفعى..

فعطرك أحمرُ

وغضبت، فالوطن الكبيرُ عباءةُ

حطت على بردى.. ونسراًسمرُ

هشمتها أسطورة.. وذروتها

كلُّ الغزاة على العبير تكسروا

كلُّ الغزاة..

وظل قنديل الهوى

أبدأ على العطر المدلل يسهرُ

وأختتم هذا العرض الموجز بقصيدة

«وساوس من أجل ورد الشام»^(١٦)، وهي

قصيدة كتبها الشاعر عام ٢٠٠٤، في أوج

الضغوط والتحديات على سورية. ومن

الطبعي أن تمتزج فيها مشاعر الحب

والقلق والخوف:

ينامُ وردُ الشامِ

في كفي..

رأت غرائبَ شتى

رأت بلاداً جديدةً

الدهشات صنوفُ

والرائعات عديدةً

وكلُّ شيءٍ.. يُغني

على هواه نشيدة

والناس.. أي زحام

وأني دنيا رغيدة!

لكن سنونوبلادي

كانت هناك وحيدة

وغمغت ذات يوم

للريح شكوى مديدة؛

في ريسوة الشام عشتُ

فيه كنوزي الضريفة

لوتعرفون حنيني

إلى كنوزي الضريفة

طفولتي..

ورفاقي..

وذكرياتِي

السعيدة»

وأنقل الآن إلى النقطة الثانية، وأعني

بها القصائد التي تربط بين أزهار الشام

وجمالها وبرائها من جهة والظروف

السياسية الشريرة التي تهددها من جهة

أخرى.

ومن هذه القصائد «يا ياسمين

لا تخش شيئاً..

هبة السماء
كنت لهذا الأرض

أبقى هبة السماء..

ينامُ وردُ الشام في جفني
وأخشى..

ليتني أدرك

ما خبأه غداً

حينئذ أنام..

لا تمضني وساوسي..

لا أسهد..

في جفني..

في الضلوع

أعطيه ما يشاء من صوتي

ومن كل الذي يهجس

في الضلوع..

● ● ●

أعطيه ما يشاء..

لكنني أخشى..

ولا أعرف ما أخشى..

على هذا الذي يستوطن الشهاد

في مقلي أبدأ

يقول في عناد:

إني أنا الزمان

والحب والأمان

الهرامس

١- سليمان العيسى، على طريق العمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦، «البدايات»، ص ١٠٨.

٢- المصدر نفسه، «البدايات»، ص ١١٦-١٢٠.

٣- المصدر نفسه، «الشعر والتربية»، ص ٥٠٢-٥٠٤.

٤- المصدر نفسه، «البدايات»، ص ١١٨. (أسفل الصفحة)

٥- الأستاذ ياسر المالح، في حديث خاص مع الدارسة.

٦- سليمان العيسى، دمشق حكاية الأزل، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤، ص ٣١٠-٣١١.

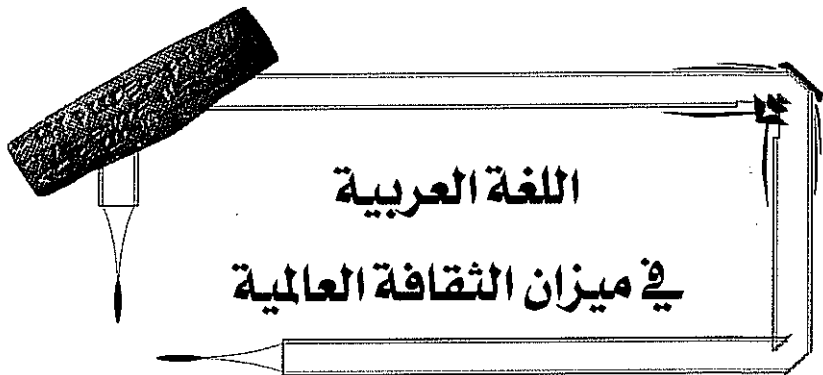
٧- المصدر نفسه، ص ١٤٦.

٨- المصدر نفسه، ص ١١٩-١٧٦.

- ٩- المصدر نفسه، ص ١٢٠.
- ١٠- المصدر نفسه، ص ٣٢٨.
- ١١- المصدر نفسه، ص ١٦-٢٥.
- ١٢- المصدر نفسه، ص ١١٧-١١٨.
- ١٣- المصدر نفسه، ص ١٢٧-١٣٣.
- ١٤- سليمان العيسى، فرح الأطفال، دار الحافظ، دمشق ٢٠٠٦، ص ٦٦.
- ١٥- دمشق، حكاية الأزل، مصدر سابق، ص ٧٨-٨٠.
- ١٦- المصدر نفسه، ص ١٤٤-١٤٥.



الدراسات والبحوث



د. محمد يحيى خراط

من المعروف أن عوامل عدة ساهمت في تحديد نسبة التقدم التي مرت بها دول العالم، فمنها ما كان اقتصادياً ومنها ما كان جغرافياً أو مناخياً أو حتى اجتماعياً. ويمكن اعتبار اللغة أحد العوامل الهامة في العامل الاجتماعي. ولقد اتفق علماء الإنسانيات (علم الإنسان) بالإجماع على حقيقة أن اللغة دوراً أساسياً في حضارة أي أمة. وتعد كلاً من اللغة والثقافة عرضة للتغير والتطور كنتيجة للتراكم الهائل من التجارب التي تمر بها الأمة. والأمة تحتاج في فترات النمو الثقافي المتسارع إلى اللغة لتسهيل عملية النمو.

باحث في التراث العربي (وتتردد في سابق)
د. محمد يحيى خراط

ذات كفاءةٍ متساويةٍ وجميعها قابلةٌ للتطبيق والاستعمال على حد سواء في جميع ميادين الحياة.

٢- يمكن تصنيف اللغات تصنيفاً ثنائياً: بدائياً ومتطوراً، ملائماً أو غير ملائم، ناضجاً أو غير ناضج. ويتم تحديد درجة تطور اللغة من خلال عددٍ من العوامل، منها عدد الأفراد الذين يتكلمون تلك اللغة، ومقدار ما هو مكتوب بها في مجال العلم والأدب، وقدرة اللغة على استيعاب تطورات العصر ومواكبتها لتلك التطورات..

٣- لا يتم تقرير درجة ملائمة اللغة من خلال عدد الناس الذي يستخدمون اللغة فقسماً بل من خلال مجموعة الميزات التي تمتلكها.

٤- ومتابعةً للفقرة رقم (١) فإنه ليس من الصواب أن تلام اللغة على عجزٍ معين في التطبيق في ميادين محددة للحياة، بل يتوجب لوم متحدثي اللغة لعدم بذلهم الجهد الكافي في إغناء لغتهم بالمرونة المكتسبة من تطبيق اللغة في ميادين الحياة المختلفة.

٥- إن اللغة وسيلةٌ للتواصل، وكأي وسيلةٍ أخرى عندما يتم استخدامها في ميادين مختلفة فإنها تكتسب صرامةً بل مرونةً الصرامة، في حين تخلق قلة الاستعمال عجزاً.

وعندما تمتلك الأمة لغةً متطورةً فإن عملية التغيير ستكون أكثر سهولة. ومن الممكن أن تتعثر عملية النمو الثقافي إذا لم تمتلك الأمة مثل هذه اللغة، ويتم الإحساس بهذه الحاجة بشدة من قبل الأمم المتطورة أو الحديثة التطور، فعندما لا يتم إيجاد حلولٍ فعالةٍ للمعوقات والمشاكل، تتعرض اللغة للخطر، كأن تتجه بعض الأمم - جزئياً أو كلياً - إلى استخدام لغةٍ أجنبية، وقد تعود بعض الأمم إلى أشكالٍ قديمةٍ من اللغة غالباً ما تكون على صلةٍ ضعيفةٍ مع حقائق العصر. وإن كل حلٍ تتبناه سيؤدي إلى مجموعةٍ من المشاكل، ولكن جميع هذه المشاكل ستزول إذا امتلكت الأمة لغةً مؤهلةً ومتطورةً بشكل جيد.

وإننا في هذا السياق يمكننا أن نتساءل: هل تعتبر اللغة العربية لغةً شديدة التطور؟

وما الذي يجعل اللغة أكثر تطوراً وملاءمةً من اللغات الأخرى؟

إن إيجاد أجوبةٍ مقنعةٍ لهذين السؤالين هو الهدف الأساسي من هذه الدراسة:

افتراضات أساسية:

من الضروري أن يتم توضيح مجموعة من الأفكار التي يفترض أن تكون مقبولةً من قبل علماء اللغة المعاصرين ومنها:

١- إن جميع اللغات الحية في العالم

تعاريف:

لا بد لنا قبل التوسع في دراسة اللغة العربية واكتشاف آفاقها، من أن نسلط الضوء على ثلاث مصطلحات أساسية يداخل بعضها ببعض بدرجات متفاوتة، وهذه المصطلحات هي الأمة والثقافة واللغة.

١- الأمة: يعتبر لفظ «الأمة» واحداً من أكثر الألفاظ صعوبة في التعريف في علم الاجتماع، وقد تبنى عدد من الدارسين تعاريف مختلفة للفظ «الأمة». وعلى أي حال يمكن تعريف «الأمة» من وجهة نظر اللغة بأنها مجموعة من الأفراد يتحدثون بلغة واحدة، وقد يتفاوت متكلمو اللغة في الاستعمال الفعلي للغة. لكن المهم هو إيمان المتحدثين باللغة الواحدة التي يستخدمونها. إن مثل هذا الإيمان يتطلب قبول المعايير اللغوية المحددة والموحدة التي يطمح كافة المتحدثين إلى إدراكها.

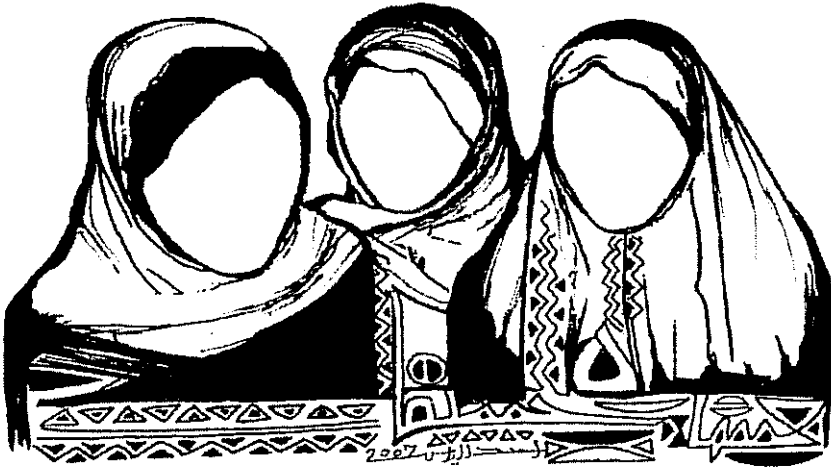
٢- الثقافة: غالباً ما توضع كلمة «الثقافة» كمصطلح اجتماعي في مقارنة مع لفظ الحضارة. إذ تشير لفظة «الثقافة» إلى مجموعة القيم المسلم بها من قبل أغلبية الأشخاص في الأمة، ويمكن لئيل هذه القيم أن تكون متوارثة أو أن تُخلق كنتيجة للظروف المعاصرة. كما تؤدي مثل هذه القيم إلى

تبنى أنماط سلوك معينة بالإضافة إلى أنماط المعيشة الواضحة والضمنية المسلم بها من قبل أعضاء المجتمع.

٢- اللغة: تعتبر اللغة ظاهرة معقدة. فمن وجهة النظر النفسية هي سلوك لفظي يحدث كرد على بعض المثيرات، وبما أن اللغة تُستخدم للاتصال بين الأفراد فهي أيضاً عبارة عن نوع من السلوك الاجتماعي.

إن تعريف علم النفس للغة يجد ذاته ليس بكافٍ، إذ يختلف السلوك اللغوي عن أنواع أخرى من السلوك كالمشي، إذ لا يتضمن هذا السلوك -الشي- مجموعة الحقائق الموضوعية كاللغة، وغالباً ما تشير إلى لغة هذا الشخص أو ذلك بالضعيفة أو المصقولة أو النامية، في حين أن المشي هو عبارة عن مجرد تصرف، بمعنى أنه لا يتضمن أي حقيقة موضوعية خارجه.

واللغة وسيلة للتعبير عن العواطف والمقاصد والأفكار. ويكون التعبير بالحركات الصادرة عن الانفعال، وبالإشارات المقترنة بالإرادة، كما يكون التعبير أيضاً بالأصوات. والإشارة قد تؤدي المعنى المقصود، أحياناً، أحسن مما تؤديه الأصوات بالألفاظ، وإن «الصوت هو آلة اللفظ... ولن تكون حركات اللسان لفظاً ولا كلاماً موزوناً ولا منثوراً إلا بظهور الصوت»^(١).



الصادُ والضادُ والطاءُ والظاءُ فأصواتٌ شائعةٌ عندَ الساميين، ولا نجد لها علاماتٍ (أحرفاً) في اللغات الأوروبية الحديثة. وهناك أصواتٌ لا يؤديها العرب فقط كالباءِ والفاءِ الفارسيّتين، أو لا يؤديها الساميونُ كلهم كالنونِ الهنديةِ والراءِ الصقلبية. وليس في العربية إلا المدودُ الثلاثة الواضحة: أ، أو، إي. أما الفتحةُ المفخّمةُ وحرفا اللينِ الممالين في مظاهرها المختلفة فغيرُ موجودةٍ في اللغة العربية الفصحى، ولكن بعضُها موجودٌ في اللغات السامية.

وأما الأصواتُ فهي على نوعين، الأصواتُ المُستعْجِمةُ وهي الأصوات التي يُطلقها الإنسان عادةً في أحوال الخوفِ والرعبِ والجَزَعِ وفي أحوال الفرحِ والحماسةِ

وأداء الأصوات والألفاظ لا تنتهي لجميع الناس على السواء، وعلى وجه واحد، وذلك راجعٌ إلى أحوال الحنْجَرةِ وعضلاتِ الفم، وإلى حال اللسانِ من الصغر والكبرِ والدقة والغِلْظ، وإلى حال الأسنانِ في تركيبها وترتيبها^(٣). ومن الأصوات ما هو موجودٌ عندَ أممٍ دونَ أخرى، فالعينُ والغين الواضحةُ والحاء والحاء الواضحة هي أصواتٌ موجودةٌ في اللغات السامية. والكافُ الفارسيةُ موجودةٌ في اللغات السامية واللغات الآرية معاً، ولكنها فُقدت في اللغة العربية الفصحى. والثاءُ والذال هما، فيما يبدو، أصلُ التاء والذال. ولا تزالُ التاءُ والذال موجودتين واضحتين في الإنكليزية ومبهمتين في الإسبانية. أما

واللغات ثلاثٌ طبقات: اللغات البائدة وهي اللغات التي نُسيت بذهاب الأقوام الذين كانوا يتكلمونها كلغات الأمم والشعوب التي شهدت فجر التاريخ ثم لم تترك أثراً. ويَلْحَقُ باللغات البائدة لغاتٌ بقي لنا منها ألفاظٌ وتراكيبٌ وجمالٌ متفرقة كاللغة الفينيقية واللغة الفهلوية وهي الفارسية القديمة. وهناك لغاتٌ مهجورة - ويسمى بعضها بعضهم لغاتٌ ميتة - وهي اللغات التي ترك أهلها التكلم بها فظلت محفوظة في الكتب والمعابد كاللغات السنسكريتية وهي لغة قدماء الهند، واليونانية واللاتينية والسريانية. ثم هنالك اللغات المشهورة - ويسمى بعضها بعضهم اللغات الحية - وهي اللغات التي لها اليوم أقوامٌ يتكلمونها كالعربية والفارسية والأردية وهي إحدى اللغات في باكستان والتركيا والإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية والروسية واليابانية وسواها.

وفي جميع اللغات المشهورة لهجاتٌ تخالف اللغة الفصحى المكتوبة قليلاً أو كثيراً، في اللفظ أو الأداء أو في المفردات أو في بعض التراكيب.

ومن الناحية المادية فإن اللغة مجموعة من النماذج الصوتية التي نَسَبَ إليها متكلمو اللغة كلاً من المعنى أو الإشارة التي وافقوا عليها ضمناً.

والإعجاب والاشمئزاز، أو في أحوال الاستصراخ والاستجداء والاستتارة. ويبدو أن للحيوان عموماً أصواتاً تؤدي عنده ما تؤديه الأصوات المستعجمة عند الإنسان. ثم هنالك الأصوات الفصيحة، وهي الأصوات التي نشأت في الأمم المختلفة مرتبطة بمعانٍ معينة. وتعتبر كل لغة، فصيحة عند أهلها، وعند الذين يتعلمونها، مستعجمة عند غيرهم.

والعامّة، كما يقول الجاحظ في البيان والتبيين أو الكافة على الأصح، يستخفون ألفاظاً فيقتصرون على استعمالها، من ذلك أنهم يستعملون الجوع مكان السغب، مع أن كلمة الجوع لم ترد في القرآن الكريم إلا مع العقاب. وكذلك يفضلون كلمة مطر على كلمة غيث، مع أن «الغيث» للنعمة والرحمة و«المطر» للعذاب والإهلاك.

ثم إن اللغة، فوق ما هي أداة للتعبير عن النفس وواسطة للتفاهم بين الناس، تعتبر جامعاً قومياً يشد أفراد الأمة بعضهم إلى بعض ويربط ماضيهم بحاضرهم. واللغة عامل مهم في حياة الأمة وفي توارث خصائصها واستمرار حضارتها، وفي بقاء تراثها وتطوير ثقافتها، مستقلة متميزة من كل ما عداها، وذلك عنصر من عناصر بقائها.

هو أن هناك لغتينِ تفرَّغت عنهما سائرُ اللهجات العربية، هما لغةُ الجنوب أو اللغةُ الحميرية، ولغةُ الشمال أو اللغةُ المضربية. فلغةُ الجنوب وهي اللغةُ القحطانيةُ تختلف عن لغة الحجازِ العدنانية، في الأوضاع والتصاريف وأحوال الاشتقاق، حتى قال أبو عمرو ابنُ العلاء (ت: ٧٧٠ م): «ليست لغةُ حميرِ بلغتنا وما عربيتهم بعربيتنا»^(٤).

وقد ذهب بعض العلماء إلى أن لغة الجنوب القحطانية كانت في الأساس من أصولٍ عدنانية، واعتمدوا في قولهم هذا على النقوشِ اليمينية المكتشفة حديثاً، فقد وجدوا فيها عباراتٍ تتفق والعربيةُ المضربيةُ لفظاً وتركيباً. فزي أقدم النقوش مئآت من الكلمات المشتركة بين اللغتين، وبعضها مطابق في رسمه ومعناه لما هو متداول في العربية اليوم مثل: أخ، أخت، وثن، شبل، أسد، شهر.. أما لغةُ الشمال وهي اللغةُ المضربيةُ الحجازية فقد تطورت بالتمازج والاختلاط حتى وصلت إلى الحالة التي رأينا صورتها في الأدب العربي الجاهلي وفي القرآن. وكان التطورُ على النحو التالي:

لقد ثبت أن قبائلَ جنوبية هجرت ديارها وانتشرت في الحجاز وشمال الجزيرة قبل الميلاد، وثبت أيضاً أن عربَ الجنوب كثيراً ما ارتادوا الشمال بقصد التجارة، فاختلف

وتتغير اللغة تبعاً لمجموعة من الأصول: فتتغير تاريخياً بمرور الوقت، وتتغير جغرافياً من مكان إلى آخر، وتتغير اجتماعياً من طبقة اجتماعية إلى أخرى، وتتغير شخصياً من شخص إلى آخر في نفس الوقت ومن نفس المركز والطبقة الاجتماعية. وينشأ مثل هذا التغيير في كل من اللهجات واللكنات.

وبالإضافة إلى عوامل التغيير فإن اللغة تُبدي أيضاً درجةً معينةً من الوحدة على شكل «اللغة النظامية» والتي غالباً ما تمثل الشكل المثالي لأي لغة.

أصل اللغة العربية ونشأتها:

لقد اكتسبت اللغة العربية^(٣) اسمها من الإعراب أو العروبة أو العروبية أي الفصاحة والوضوح والبيان. من أجل ذلك سمى العرب أنفسهم عرباً وسموا سائر الأمم عجماً أي لا يفهم عنهم ما يقولون. واللغة العربية أقدم اللغات الحية، فليس ثمة في العالم لغةٌ محكيةٌ أقدم منها. ولا تزال اللغة العربية تحتفظ بالإعراب تماماً كاملاً كما كان. أما معظم اللغات الأخرى فقد فقدت الإعراب. ومع ذلك فإننا نجد الإعراب شبه تام في اللغة الألمانية والأيسلندية. ونجد بعض الإعراب في اللغة الدنمركية واللغة الروسية.

أما بدايات تشكل اللغة العربية فلأزالت مطوية في مجاهل التاريخ، وجُل ما نعرفه

والكرم والفصاحة والجمال والشجاعة، كما ينصرفون إلى مسابقة الخيول وإقامة الألعاب، وتبادل عروض التجارة وغير ذلك. فكانت تلك الأسواق أشبه بمعارض عامة يفد إليها الناس من مختلف أنحاء الجزيرة. ومن أشهر تلك الأسواق سوق عكاظ قرب مكة ومجنة وذو المجاز وكلاهما في ضواحي مكة أيضاً. أما سوق عكاظ فهي السوق الأهم وكانت تُقام من أول ذي القعدة إلى العشرين منه، وكان يجتمع فيه الأشراف والزعماء للمتاجرة والمنافرة وتبادل الأسرى ومفاداتهم، والتحكيم في الخصومات وأداء الحج. وكان الكلام فيها بلغة يفهمها الجميع، حيث يتوخي الشاعر أو الخطيب الألفاظ التي يفهمها العامة، والأساليب العالية في لغة مثالية موحدة تروق كل سامع، ولا ينفرد منها أحد أو يستغريها أحد. فكان للأسواق أثرٌ بليغٌ في توحيد اللسان وتعميم اللغة المثالية، وتغليب لغة قريش على سائر اللغات، لأن أشهر الأسواق كانت في بلادهم.

٢- قريش: كانت مكة محطة للقوافل منذ عهد بعيد وكانت قريش موضع إجلال العرب لما ورثته من شرف وسؤدد وثناء، وكانت الكعبة في ديارهم، فكان الحجاج يفدون إليها من جميع الأفاق. وهكذا كان

القحطانيون بالعدنانيين اختلاطاً شديداً، وتقاربت اللغتان الحميرية والمضرية بقصد التفاهم، واشتد التفاعل والتطور مدة خمسة قرون تقريباً. وقد تغلبت المضرية العدنانية أخيراً على الحميرية القحطانية لانهايار دولة الجنوب، وخرجت المضرية من ذلك الاختلاط أكثر اتساعاً وأكثر انفتاحاً على الحضارة وأسبابها.

وبالإضافة إلى ذلك فقد تكونت بجانب اللهجات القبلية المختلفة التي تتطوق بها كل قبيلة ولا يعسر فهمها على سائر القبائل، لغة مثالية خالية من العيوب والهفوات، هي لغة المجتمعات الأدبية، ولغة الشعر والخطابة حيث انصهرت فيها جميع اللهجات العربية وتكونت من أحسن ما في تلك اللهجات من عناصر، ونفضت عنها جميع العيوب التي كانت تشوبها. فبرزت أحسن بروز في القرآن وفي ما وصل إلينا من أدب الجاهلية الرفيع.

وقد طغت لهجة قريش على تلك اللغة المثالية وذلك للأسباب التالية:

١- الأسواق: وهي أمكنة وجدت في شتى أنحاء الجزيرة كان العرب يفدون إليها في أوقات معينة لشؤون تجارية وقضائية وأدبية وغيرها، فيعالجون فيها أمورهم، وينصرفون إلى المفاخرة والمنافرة في الحسب والنسب

- دِمَقَس - استَبْرَق - قَصْر... وقد دخلت هذه الكلماتُ الأعجميةُ في الشعر الجاهلي، وبعضها ورد في القرآن الكريم. وبينما كانت اللغة العربية تتمثل هذه الألفاظُ الأعجمية، كان ثمة ألفاظٌ عربيةٌ خالصةٌ تخرج من الاستعمال وتصبح غريبةً، بعد أن كانت متداولةً في الشعر الجاهلي، وبعضها قد ورد في القرآن الكريم. من هذه الألفاظ: الأمت^(٥) و السِر^(٦) و الحَبْكَ^(٧) و الحَبِي^(٨) و الوصيد^(٩) و القند^(١٠) و المحال^(١١).

وهكذا أصبحت اللغة العربية في عصر قبيل الإسلام لغة راقية مزودة بمحاسن لغات عديدة وحضارات كثيرة، تستطيع التعبير عن كل شيء مهما دق وسما، وتستطيع الإفصاح عن خلجات النفوس ولواعج الصدور وتصوير المناظر والخواطر. وما إن ظهر فيها القرآن حتى ثبتها وعمل على حفظها بالرغم من تقلبات الأيام وأحداث الزمان. وتمتاز اللغة العربية بأنها لغة ذات قدرة اشتقاقية فيها ضروب من النحت والقلب والسترادف، وأنواع من المجاز والكناية وما أشبه. وقد قال عنها المستشرق بروكلمان: «تمتاز اللغة العربية بثروة واسعة في الصور النحوية وتعد أرقى اللغات السامية تطوراً من حيث تركيب الجمل ودقة التعبير، وأما المفردات فهي غنية غنى يستعري الانتباه،

لقريش نصيبٌ وأفرٌ في توحيد اللغة، تهبُّ لهجتها بما تأخذه من لغات القبائل الوافدة على بلادها، مما خفَّ على اللسان وعذب في السمع. وكان العرب يقلدون لسانها، والشعراء والخطباء يؤثرون ما هو من ذلك اللسان، وكان الشعر ينتشر من تلك الأصقاع إلى جميع أنحاء البلاد حاملاً إليها لهجة قريش وأسلوبها. وهكذا كانت اللغة المشتركة المثالية قريبة من لغة قريش كلَّ القرب.

٢- الحضارات المتاخمة: لم ينحصر العرب في جزيرتهم بمعزل عن تأثيرات الحضارات المتاخمة بل كانوا في احتكاك دائم مع مَنْ جاورهم. فأضيفت إلى لغة عدنان ثروة الحضارة القحطانية وحضارة مصر وفارس والروم والحبشة عن طريق التجارة، أو طريق التنافس بين الحيرة وغسان ومن ورائهما الفرس والروم. فكانت اللغة تواصلُ تطورها مكملة ما ينقصها بما تأخذه من لغات تلك الحضارات. فمنذ الجاهلية دخل على اللغة العربية كلمات أعجمية لمسميات لم تكن عند العرب ثم طرأت على لغتهم فأخذوها بأسمائها. غير أن اللسان العربي استطاع أن يصقل هذه الألفاظ الأعجمية حتى أصبح بعضها وكأنه عربي خالص. فمن هذه الألفاظ: قرطاس - درهم - دينار - سِجِل - كرسي

معروفة في الجاهلية فإنها لم تكن مألوفاً،
وخصوصاً في البادية.

عناصر الوزن الثقيل في اللغة،

ما الذي يجعل لغة ما تتقدم ثقافياً أكثر
من لغة أخرى؟

وهل حقيقة أن أي لغة تكتسب أهمية
أكثر إذا أكثر الناس من استخدامها؟

إن هذين العاملين ليسا بالأمر الحاسم
لوحدهما، إذ إنه من الممكن إيجاد لغة
متقدمة تحكى من قبل مجموعة صغيرة
من الناس. والعكس صحيح أيضاً إذ إنه
من الممكن إيجاد لغة متراجعة ثقافياً على
الرغم من أنها تستخدم من قبل ملايين
الأشخاص.

ولاكتشاف الميزان الذي يمكن للغة أن
توزن به ثقافياً فإنه يتوجب علينا أن نقوم
بتفحص ميزات اللغات الحية البارزة في
العالم وتدوين صفات تلك اللغات. ولقد
وضعت مجموعة تتألف من اثني عشر معياراً
لهذا الغرض، وتتفاوت مكانة اللغة في درجة
توفر كل ميزة فيها.

١- التصنيف: أي درجة ثبات الميزات
الأساسية» للغة. ونعني بالميزات الأساسية
كلاً من النظام اللفظي والقواعدي. ويتطلب
هذا وجود صيغة نموذجية تحكى وتُحترم
من قبل غالبية متحدثي اللغة بالإضافة إلى
استخدام صيغة نموذجية في الكتابة.

ولا غرو في ذلك فهي نهر تصب فيه
الجدول من شتى القبائل».

الكتابة العربية،

لم توضع الحروف العربية وضعاً ولكنها
تولدت من تنوعات الحرف النبطي الذي
كان شائعاً في شمالي جزيرة العرب قبل
الإسلام. فقد قيل إن حلقات سلسلة الخط
العربي ثلاث: أولها الخط المصري القديم
بأنواعه الثلاثة الهيروغليفي والهيراطيقي
والديموطيقي، وثانيها الخط الفينيقي،
وثالثها الخط المسند. والمسند عدة أنواع
عُرف منها أربعة هي الخط الصفوي،
والخط الثمودي والخط اللحياني، والخط
السبئي أو الحميري. ومن المسند تفرع
الخط الكندي والنبطي، ومن النبطي الخط
الحيري والأنباري، ومنه الخط الحجازي،
وهو الخط النسخي العربي المستعمل حالياً.
وأما الخط الكوفي فما هو إلا نتيجة هندسة
ونظام في الخط الحجازي.

ومع أن عرب الجاهلية لم يكونوا أهل
كتابة، فإن الكتابة عندهم لم تكن نادرة كما
يتخيل بعض الدارسين. فقد كانوا يكتبون
العقود والمواثيق، ويكتبون الرسائل في بعض
الأحوال. ويبدو أن الشعراء كانوا يدونون
أشعارهم أيضاً. ومع أن الكتابة كانت

٤- توفر طريقة كتابة ملائمة تُوضِّح اللغة نفسها بها. وعلى أساس هذه القاعدة فإن اللغات تتفاوت ما بين الذين لا يملكون طريقة للكتابة وبين أولئك الذين اقتبسوا نظام اللغة من لغة أخرى و بسين الذين يملكون طريقة الكتابة الخاصة بهم.

وفي اللغة الحية فإن طريقة الكتابة عادةً ما تشمل الحروف والأعداد وعلامات الترقيم والرموز الخاصة المستخدمة في ميادين الحياة المختلفة.

٥- مقدار التأثير الذي تمارسه اللغة على لغة أخرى في المفردات والبنية والكتابة.

٦- مقدار الفائدة التي تكتسبها اللغة من لغات أخرى مع المحافظة على الاستقلالية في هويتها. ويشمل هذا ما تستطيعه اللغة أن تقتبسه من اللغات الأخرى وما يُترجم إليها من الثقافات الأخرى.

٧- درجة القدرة الرمزية للغة. بما أن اللغة مجموعة معقدة من الرموز فإن وظيفتها المتفردة بها هي الإشارة الرمزية للأشياء والأحداث والعلاقات. وإذا استطاعت اللغة تأدية هذه الوظيفة بسهولة ويسر فإنها ستكتسب وزناً أكبر. ويتطلب هذا تطوير الأنظمة الثانوية للرموز المشتقة، ويعتمد أيضاً على إغناء أدبها بالرموز وطرق الإشارة.

٢- المرونة: ونعني بها سهولة وسرعة التغيير تبعاً لحاجات متحدثي اللغة. ويجب أن يوجد توازن بين هذه الميزة والميزة رقم (١). وقد يؤدي التصنيف الصارم جداً إلى الركود في حين تؤدي الاستجابة الشديدة للتغيير إلى الانحراف أو إلى خسارة الميزات الأساسية للغة.

٣- غزارة المفردات: ولا يعني هذا فقط العدد المطلق للكلمات بل كفاية مفردات اللغة من ناحية التغطية. وعلى الرغم من كون مفردات اللغة تابعة إلى بنيتها فإن مخزون الكلمات المتنوعة المعاني يعطي اللغة مرونة في الاستعمال. ومن الضروري هنا أن يتم التمييز بين أنواع المفردات في أي لغة:

٣- أ- كلمات البنية: وعادة ما تكون قليلة العدد ولكن ذات تردد عالٍ وتشمل كلاً من الضمائر والأفعال المساعدة وأدوات التعريف وأحرف الجر وما شابه.

٣- ب- كلمات ذات مضمون لمعنى من معاني الكلمات في القاموس: وتشكل غالبية كلمات اللغة وتتضمن:

٣- ب- ١- كلمات تشير إلى مفردات ثقافية خاصة بمتحدثي اللغة.

٣- ب- ٢- كلمات عامة ذات وظيفة معجمية سواءً أكانت تلك الكلمات متوارثة أو حديثة.

بعض اللغات طرقاً خاصةً في إنتاج نماذجٍ جديدةٍ، فاللغة الإنكليزية على سبيل المثال تمتلك التكرير والاقْتباسَ والمزجَ والاستعارةَ في حين تمتلك اللغات الأخرى وسائلَ متفردةً للابتكار.

١٢- كفاءة اللغة في تمثيل وحدة الأمة بالإضافة إلى تأمين الاحتياجات المتنوعة لمتحدثي اللغة، وبهذا يتوجب على اللغة أن تكون قادرةً على توفير طرقٍ الاتصال في المواقف الشائعة لجميع المتحدثين أي اللغة المعيارية، وفي اللغة اليومية المحكية وفي المواقف المنغرية تبعاً لهجات الجغرافية والاجتماعية، فاللغة المهجورة تمتلك شكلاً واحداً في حين تمتلك اللغة الحية عدة أشكال.

الوزن الثقافي للغة العربية:

من خلال المعايير الاثني عشر السابقة سنقف على مكانة اللغة العربية، وسنلخص النتائج إلى نوعين: نقاط قوة ونقاط ضعف، وأتمنى أن تكون نقاط الضعف توصيات لإغناء اللغة العربية وإعطائها وزناً ثقافياً أكبر.

أما نقاط القوة فتتكون مما يلي:

١- إن اللغة العربية التي نستعملها اليوم كانت بالأصل - وكما ذكرنا سابقاً - عبارة عن لهجة حجازية برزت من قبل التميميين.

٨- توفر تحليلات دقيقة للغة بعد ذاتها: إن اللغات البارزة في العالم محللة بدقة أكثر من اللغات المعهورة.

وعادةً ما تشمل هذه التحليلات ما يلي:
٨- أ- تحليل النظام الصوتي للغة.

٨- ب- تحليل المقارنة والتضاد التي تظهر نقاط الاختلاف والتشابه بين اللغة واللغات الأخرى.

٨- ج- دراسات نحوية وصرفية لبنية اللغة.

٨- د- تحليلات لطريقة الكتابة في اللغة.

٨- هـ- دراسات تتعلق بتدريس اللغة لمتحدثي اللغة الأصليين والأجانب.

٨- و- دراسات وزنوية ومنهجية لطرق التعبير.

٩- مقدار الأدب المكتوب في اللغة متضمناً روائع الأعمال الأدبية العالمية.

١٠- النطاق الذي استخدمت فيه اللغة من قِبَل شعوبٍ أخرى وخاصةً في الميادين التالية:

١٠- أ - التجارة والأعمال.

١٠- ب- العلوم والتكنولوجيا.

١٠- ج- وسائل الإعلام الجماهيرية العالمية.

١١- مدى الإنتاجية في اللغة. تمتلك

- وسائل الإعلام المستخدمة للغة العربية بكافة أنواعها.

- كافة ميادين العلوم الإنسانية.

- المسود التي تحتوي على معلومات تاريخية عن العلوم كالفيزياء والرياضيات والكيمياء.

وفي حين لم تعد اللغة العربية - بكل أسف - تستخدم في تدريس العلوم الطبية والهندسة والعلوم المتقدمة في أكثر البلاد العربية، فقد كانت لغة العلم لقرون عديدة، وكانت أوروبة تترجم الكتب المكتوبة باللغة العربية للرازي وابن سينا والزهرراوي والخوارزمي وغيرهم لتدرسها في جامعاتها.

٣- تعتبر اللغة العربية من أغنى اللغات السامية في مفرداتها إذ إنها ارتقت من مرحلة مغمورة إلى مرحلة النضج الكامل دون أن تمر بفترة الطفولة أو البلوغ.

واللغة العربية معروفة بأصولها الساكنة الثنائية والرباعية وتغيرات الحرف الصوتي الداخلي (الحروف المزيدة) والتي تنتج مجموعة غنية من الكلمات تعبر عن معاني لفظية وقواعدية مختلفة، فمثلاً يمكن أن نشق من جذر كلمة «سكن» الكلمات التالية «سَكَنَ، مَسَكَنَ، سَكَنَ، مَسَكُونُ، سَكْنَى، ساكن»

وقد ساعدت سهولة ومرونة التصريف

وكلاهما - اللهجة الحجازية واللهجة التيمية - تنتمي إلى اللغة العربية الحية التي برزت من الأنماط المهجورة للغة العربية. وبالتالي فإنها تنتمي إلى العربية الشمالية والمختلفة عن العربية الجنوبية، وكلاهما ينتميان إلى الفرع الجنوبي للعائلة السامية للغات، وبعد ظهور الإسلام أصبحت اللهجة الحجازية لغة أساسية لجميع العرب وللولايات الإسلامية. وكان القرآن هو العامل الأساسي وراء ذلك، وكان متحدثو العربية يطمحون دائماً إلى الاقتراب من لغة القرآن، ويساهم هذا الاقتراب في تصنيف اللغة العربية ونظامها الصوتي وتركيبها، وستبقى اللغة العربية دائماً بعيدة عن أي خطر قد يؤدي إلى إفسادها لما يشكله القرآن من قاعدة صلبة وأساسية تحميها.

٢- ويعد القول الذي يدعى أنه يمكن للغة العربية أن تكون على الشكل الذي يريده متحدثوها، صحيحاً. وقد استطاعت القيام بدورها كوسيلة للتواصل في الحالات التالية:

- المعاملات التجارية والمصرفية.
- القوانين ومعظم الدراسات القانونية المتقدمة.

- الشؤون المرتبطة بالحكومة والإدارة.

أيضاً عشرة أرقام تبدأ من ١ إلى ٩ بالإضافة إلى الصفر. وقد تمت إضافة علامات الترقيم في العصور الحديثة.

وعلى الرغم من هذه الإنجازات لتطوير نمط الكتابة في العربية فما زالت هناك بعض نقاط الضعف من أهمها:

٤- أ- ضرورة استعمال التشكيل والضبط وقد يؤدي غيابهما إلى ظهور إشكالي أو التباس في اللفظ والقراءة وخاصة عند كتابة الأسماء الأجنبية، أو قراءة اللغة من غير المتمكنين من العربية.

٤- ب- استخدام اللغة العربية في الكتابة عدداً كبيراً من النقاط. إذ تستخدم اللغة الإنكليزية على سبيل المثال نقطتين على حرفين (j ، i) فقط في حين تستخدم العربية ٢٢ نقطة. ويعيق الاستعمال المتكرر للنقاط انسياب وتدفق الكتابة ويجعل من القراءة مشكلة - صغيرة - وخاصة في المراحل الأولى من تعلم اللغة.

٤- ج- حاجة اللغة العربية إلى رموز مثل الرموز الصوتية، كما وتحتاج أيضاً إلى إغنائها بالرموز للقياسات والأوزان بالإضافة إلى رموز لأكثر من مئة عنصر كيميائي.

٥- إغناء اللغة العربية للغات الأخرى أكثر مما أخذت هي منها أو استفادت، إذ إن معظم المفردات الدينية والثقافية سواء

والاشتقاق في حماية مفردات اللغة العربية من الاختلاط. أما الكلمات الأجنبية الدخيلة فقد أخضعت في أكثر الحالات إلى الأنماط الصرفية للغة العربية.

وقد اقتبست اللغة العربية قبل الإسلام عدة مصطلحات من اللغات الأخرى، أما في العصر العباسي - وهو عصر الترجمة والتأليف - فقد اقتبست اللغة العربية من اليونان والإغريق بشكل واسع ولكن تمت مماثلة ما اقتبس مع مفردات من اللغة العربية.

٤- تمتلك اللغة العربية نمط الكتابة الخاص بها. لذلك فهي تحتل درجة عالية من التميز في هذا المجال. وتتألف أبجدية اللغة العربية من ٢٨ حرفاً، وقد استخدمت النقوش النبطية لكتابة الحرف في مرحلة مبكرة ثم تطورت هذه النقوش إلى الشكل الناقص للغة العربية، وعندما بدأ بتدوين القرآن برزت حاجة ملحّة إلى ضرورة التمييز ما بين الحروف المتشابهة، وتم ذلك باستخدام النقاط فوق وتحت الأحرف وتم ضبط قواعد النحو. ويعتبر أبو الأسود الدؤلي^(١٣) أول من فعل ذلك في القرن الأول للهجرة حيث تم التمييز بين الأحرف الصوتية القصيرة والمشددة واستخدام علامات الإعجام والترقين. وتشمل العربية

المصطلحات التقنية الأجنبية الحديثة.

٧- إن اللغة العربية قادرة على التعبير الرمزي مثل كل لغات العالم الرئيسية الأخرى. ونذكر هنا بعض هذه الحالات:

٧- أ- الاختصار: فمثلاً كلمة الأفيج العربية الأصلية تعني أن لا.

٧- ب- التجريد: كلمة «عقل» في العربية التقليدية تشير الآن إلى الدماغ أو الإدراك، لكنها كانت تشير في مرحلة من المراحل إلى معنى آخر هو «الربط».

٧- ج- المزج: وهو عبارة عن إضافة معاني جديدة لأجزاء من الكلمات عند وضعها مع بعض. فكلمة «قروسطي» مأخوذة من «قرون» و«وسطى».

٧- د- تمييز الدراسات العربية البلاغية بتغطيتها الشاملة ودقتها.

٧- هـ- اللغة العربية غنية بتحفظها في الأدب الرمزي مثل ترجمة قصتي كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة الغنيتين بالبلاغة وبالتصوير اللفظي، وكذلك فإن القرآن الكريم غني بالإشارات الرمزية أيضاً.

ومع هذا ما تزال اللغة العربية بحاجة إلى جهد أكبر لتبسيط الألفاظ المختصرة، فليس بالأمر المشجع سماع متحدثي اللغة العربية يشيرون إلى منظمة الدول المنتجة للبتروك بلفظة OPEC أو بلفظة OPEK

في الفارسية أو التركية والأوردو ومالاي والعديد من الدول الإفريقية قد أخذت على الأخص من اللغة العربية دون أي تغيير، وكذلك أخذت شكل الحرف واستعماله في الكتابة. وقد أعطت اللغة العربية عدداً من المصطلحات الثقافية والعلمية لكل من اللغة الإسبانية والبرتغالية ومنهما انتقلت إلى لغات أخرى في أوروبا الغربية وفي أميركا الجنوبية.

٦- وكبقية اللغات الحية الأخرى فقد أخذت اللغة العربية من اللغات الأخرى وقامت بدمج ما أخذته، فقد أخذت من المصطلحات الدينية والثقافية قبل الإسلام، ففي العصر العباسي قدمت كلاً من اللغتين اللاتينية واليونانية العديد من الكلمات الفلسفية والعلمية للغة العربية، أما في العصر الحديث فقد أخذت اللغة العربية من اللغات الأوروبية على نطاق واسع، كما وأخذت من التركية والفارسية.

وعلى أية حال فإن المشكلة المعاصرة الوحيدة التي يواجهها متحدثو العربية هو الاقتباس غير المنظم للمصطلحات التقنية والعلمية الحديثة. وقد أخذت بعض البلدان العربية من الفرنسية وأخرى من الإنكليزية أو الألمانية. وما نحتاج إليه بشكل عاجل هو توحيد الجهد لتنظيم عملية تعريب

اشتقاق القواعد والاستنتاجات من البيانات المتوفرة وليس على أساس تخمينات تلامذته ك سيبويه الذي قام بتأصيل ملاحظاته الإبداعية للغة.

٨- ب- وقد كان كل من الجاحظ

وأبو عبيدة وابن المعتز والمبرد والعسكري والجرجاني أبرز من اشتهر في علم البلاغة ودلالات الألفاظ. وفي علوم المفردات ظهرت القواميس وقوائم الكلمات والتحف الأدبية. ومن هذه القواميس: العين للضراحيدي، الجمهرة لابن دريد، التهذيب للأزهري، المحيط لابن عباد، الصحاح للجوهري. ولا يمكن إنكار أن العصور الحالية قد شهدت تراجعاً في التحليل العلمي للغة العربية. ولم تعط الأفكار اللغوية المعاصرة الاهتمام الكافي، وتحتاج المجالات التالية إلى الاستقصاء العلمي بشكلي ينسجم مع الأفكار المعاصرة في دراسات اللغة:

٨- ب- ١- تحليلات أنظمة الصوت

للهجات العربية.

٨- ب- ٢- وضع قواميس حديثة

للمفردات والتعابير العربية المستخدمة حالياً.

٨- ب- ٣- وضع قواميس متخصصة في

فروع المعرفة الإنسانية المتنوعة.

٨- ب- ٤- دراسة تعليم اللغة العربية

عند اختصارها أو باسم المنظمة بالكامل، كما يتوجب على اللغة العربية الاستفادة أكثر من اللغات الأوروبية وأن يكون لديها طرق خاصة لاختصار المصطلحات والعناوين الطويلة.

٨- إن التحليلات القديمة للغة العربية

رائعة في عمقها وشمولها، وقد تمت دراسة النواحي التالية بشكل واسع:

٨- أ- ١- كان الخليل بن أحمد الضراحيدي

من مدرسة البصرة للغويات العالم الأبرز في التحليل الصوتي واللغوي. وقد قدم في

كتابه العين «عدداً من المساهمات ما زالت مستخدمة في علم الصوتيات المعاصر منها:

٨- أ- ١- استعمال الرموز الصوتية

لتوضيح الأصوات.

٨- أ- ٢- التمييز ما بين الأصوات

السائكة والصوتية.

٨- أ- ٣- اكتشاف دور التشديد في

الإشارة إلى معاني مختلفة.

٨- أ- ٤- استعمال النقطة في تصنيف

الأحرف السائكة.

٨- أ- ٥- استعمال معيار التكرار في

تحديد المدلول الدقيق للنطق.

٨- أ- ٦- استعمال التضاد لتمييز صوت

عن آخر.

٨- أ- ٧- وقد أصر في علم المنهج على

١٠- ه- في الشكل المبسط للغة العربية، حيثُ يُستخدم البسيطُ من المفردات والألفاظ من قبل متحدثي اللغة التركية وفي كلٍ من بحيرة تشاد ووسط أفريقيا.

١١- واللغة العربية مجهزةٌ بالتقنيات المنتجة التي تمكنها من خلق مصطلحاتٍ جديدةٍ في ميادينٍ مختلفةٍ. ومن هذه التقنيات:

١١- أ- التجانس: وهو عبارة عن عملية يتم فيها إنشاء نموذج جديد من نموذج معروف على مثال نمط سائد في الأنماط الأخرى، وتقدم هذه العملية للعربية مفرداتٍ كثيرةً مثل: كلمة حطاب المأخوذة من حطب.

١١- ب- الاشتقاق: وهي عبارة عن عملية يتسم فيها اشتقاق الاسم من الفعل والعكس صحيح، والصفة من الاسم والعكس صحيح. كالفعل (نصر) يشتق منه ناصر ومنصور ونصير وغيره.

١١- ج- النحت وهو عبارة عن عملية يتم فيها تقليلُ وصهرُ الألفاظ مع بعضها فمثلاً كلمة بسملة تقال ل بسم الله، وعبدلي أي من عائلة عبد الله والحوقلة أي لا حول ولا قوة إلا بالله.

١١- د- الابتكار ويعني خلق ألفاظٍ جديدةٍ للملائمة الاحتياجيات مثل هاتف

للأجانب ومتحدثي اللغة الأصليين بما في ذلك دراساتٍ لتدريس الكتابة العربية لمجموعة متنوعة من المواطنين.

٨- ب- ٥- دراسات تكرار الكلمة وعدد الكلمات في النصوص العربية ومغزاه.

٩- كانت اللغة العربية خلال ١٥٠٠ سنةً الماضية واحدةً من أهم اللغات في العالم. وكمية الأدب المكتوب بهذه اللغة هائلٌ جداً، وتعتبر العربية من أغنى اللغات سواء في الشعر أو الأدب. وفي مجال المخطوطات كانت العربية من اللغات الرائدة، فكتب الزهراوي وابن رشد وابن سينا والخوارزمي والرزيابي وابن خلدون والبيروني كتبت كلها بالعربية، ولا تزال مخطوطاتها محفوظةً في المكتبات العالمية حتى اليوم.

١٠- تُستخدم اللغة العربية خارج الوطن العربي في الميادين التالية:

١٠- أ- في المنظمات العالمية (كاليونيسكو)

١٠- ب- في وسائل الإعلام وخاصة المذيع في كل محطة إذاعية رئيسية تقريباً.

١٠- ج- الأمور الدينية في العالم الإسلامي.

١٠- د- لغة مشتركة في كل من إثيوبيا وكينيا والصومال. وفي الحقيقة فإن معظم الأدب الصومالي الحديث مكتوب بالعربية.

استخدام علامات الترقيم، وابتكار الرموز التقنية والاختصارات الملائمة. ويتوجب على العربية الاستفادة في هذا المجال من اللغات الحديثة الأخرى.

٤- تحليل أعمق للنظام الصوتي للغة العربية القياسية ودراسة لمختلف اللهجات.
٥- يجب إجراء تحليلات منظمة للتباينات (نقاط التشابه والاختلاف) في اللغة العربية واللغات الأخرى.

٦- الحاجة إلى حملة مركزة لترجمة المقاطع العلمية وتعريب المصطلحات التقنية.

٧- وضع قواعد واضحة لاستعمال اللغة العربية في مجال الحاسوب والشبكة العنكبوتية.

٨- لتحقيق ما تقدم ينبغي على مجامع اللغة العربية في البلاد العربية وضع الخطط الكفيلة بالحفاظ على اللغة الفصحى السليمة، واستيعاب كل ما هو جديد وحديث. وأن يتم تبادل المعلومات بين تلك المجامع وعقد جلسات عمل فيما بينها لتوحيد المصطلحات والمفردات الجديدة.

هذه لغتنا.. هويتنا.. كيانتنا.. فهل ستصمد أمام رياح الإلغاء والتهميش؟؟
الإجابة عندنا.. والحل بأيدينا..

(تلفون)، مذياع (راديو) ولم تلق مثل هذه الكلمات الاستحسان في البداية ولكن باستخدام وسائل الإعلام لها حصلت عليه.
١٢- إن اللغة العربية لغة حية فهي توحد العرب وتهتم باحتياجاتهم في اللهجات المحلية. ويتميز متحدثو العربية عن متحدثي اللغات الأخرى «بلغتهم».

وخلاصة لما أوردناه نجد أن اللغة العربية قد حصلت على علامات إيجابية في كل المعايير الاثني عشر الواردة سابقاً. لكن ما تزال هناك حاجة لجهد أكثر لإغناء اللغة العربية في الميادين التالية:

١- تحتاج إلى مرونة أكثر وصلابة أقل في موقفها تجاه التغيرات الجديدة والاحتمية في اللغة. وبما أن اللغة العربية تمكنت من إثبات نفسها كلفة منظمة لأبعد الحدود فإن دخول بعض الكلمات لن يشكل أي تهديد للغة. وهذا ما حصل فعلاً في بداية تشكل العربية كلفة عالمية، ولكي تتمكن العربية من المحافظة على لقب اللغة الحية يتوجب عليها أن تتطور وتقبل كل ما هو جديد وما يمكن دمجه.

٢- يتوجب بذل جهد موجه لتوحيد المصطلحات التقنية والعلمية الحديثة.

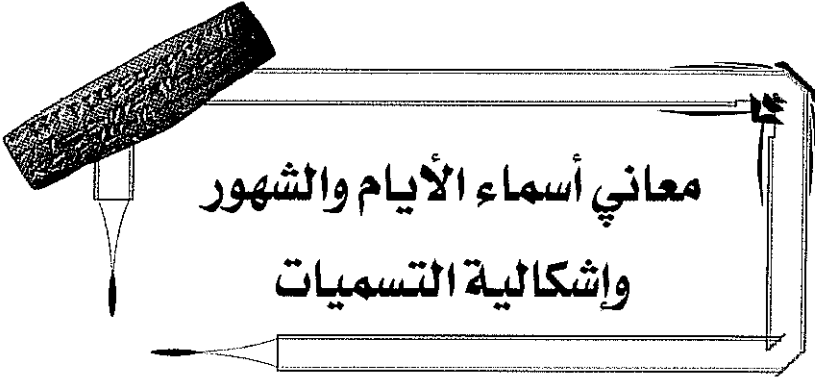
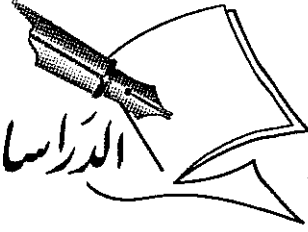
٣- الحاجة إلى عمل أكثر موجه نحو إتقان نظام الكتابة العربي وخاصة عند

الروايش

- ١- البيان والتبيين ١ ص ٧٧-٩٩.
- ٢- راجع البيان والتبيين ١ ص ٥٨ وما بعدها. ويذكر الجاحظ عن الأصمعي: ليس للروم ضاد، ولا للفرس ثاء، ولا للسريرياني ذال.. والصقلبي يقلب الذال دالاً، والنبطي يجعل الزاي سيناً، والحبشي والسندي يجعلان السين شينا.
- ٣- انظر لسان العرب ج ١ ص ٥٨٦ وما بعدها.
- ٤- طبقات الشعراء: ص ٤ - ٥.
- ٥- الأمت: الطريقة الحسنة، العوج، الوهدة، الروابي الصغار، لسان العرب ج ٢ ص ٥. وردت في قوله تعالى: «لا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً، سورة طه، الآية ١٠٧.
- ٦- السير: الزنا، الجماع. لسان العرب، ج ٤ ص ٣٥٨.
- ٧- الحُبُك: التجدد كما في الشعر أو الماء إذا مرت به الريح. وردت في قوله تعالى: «والسماوات الحُبُك، أي الخَلْق الحسن والطرائق الحسنة. لسان العرب ج ١٠ ص ٤٠٦.
- ٨- الحَبِي: السحاب الذي يشرف من الأفق على الأرض، وقيل هو السحاب بعضه فوق بعض. لسان العرب، ج ١٤ ص ١٦١.
- ٩- الوصيد: فناء الدار والبيت، وردت في قوله تعالى: «وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد، سورة الكهف آية ١٨، لسان العرب، ج ٣ ص ٤٦٠.
- ١٠- الفَنَد: الخرف وإنكار العقل من الهرم أو المرض. لسان العرب ج ٣ ص ٣٣٨.
- ١١- الحَال: المكر والكيد وروم الأمر بالحيلة، لسان العرب، ج ١١ ص ٦١٨.
- ١٢- أبو الأسود الدؤلي: (١٦٦ق هـ - ٦٩هـ) هو ظالم بن عمرو بن سفيان، وُلِد في الكوفة ونشأ في البصرة، من سادات التابعين وأعيانهم، صحب علي بن أبي طالب رضي الله عنه وشهد معه وقعة صفين، ويعتبر أول من وضع علم النحو، وشكّل المصحف. وهو من وضع النقاط على الأحرف العربية وأول من ضبط قواعد النحو، فوضع باب الفاعل والمفعول به والمضاف وحروف النصب والرفع والنصب والجزم.



الدراسات والبحوث



محمد جميل خطاب

تتحرك في الواقع العربي الثقافي المعاصر أربع تسميات رسمية معتمدة للشهر الواحد موزعة على أقطار الوطن العربي. ومشكلة تعدد أسماء الشهور تبدو مقسومة على النظامين الشمسي والقمرى فكلاهما تتعدد فيه تسميات الشهر الواحد غير أن المشكلة في تعداد أسماء الشهر القمري الواحد أقل حدة وأقل خطراً من تعدد أسماء الشهر الواحد من التقويم الشمسي لأن الاستعمال الخاص المتعدد لأسماء الشهور القمرية يبقى محلياً يتداوله عامة الناس تداولاً شعبياً لا رسمياً وليس ثمة مشكلة في الشهور القمرية فهي ثابتة

المجلة العربية للدراسات والبحوث

العدد ٥٢٤ آذار ٢٠٠٨

التسلسل	الأسماء المعتمدة في مصر	الأسماء المعتمدة في المغرب العربي	الأسماء المعتمدة في ليبيا	الأسماء المعتمدة في المشرق العربي
١	يناير	جانفي	أي النار	كانون الثاني
٢	فبراير	فيفري	النوار	شباط
٣	مارس	مارس	الريبع	آذار
٤	أبريل	أفريل	الطير	نيسان
٥	مايو	ماي	الماء	أيار
٦	يونيو	جوان	الصيف	حزيران
٧	يوليو	جويليه	ناصر	تموز
٨	أغسطس	أوت	هانيفال	آب
٩	سبتمبر	سبتمبر	الفتاح	أيلول
١٠	أكتوبر	أكتوبر	التصور	تشرين أول
١١	نوفمبر	نوفمبر	الحرث	تشرين الثاني
١٢	ديسمبر	ديسمبر	الكانون	كانون أول

ولا شك في أن هذه الكثرة في التسميات تخلق مشكلاً معرفياً مثلما تسبب عوائق في التواصل بين الناس.

فما معنى أن يحفظ المواطن العربي كل هذه الأسماء المتعددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية لكي يتمكن من التواصل المعرفي مع مواطن عربي آخر في بقعة جغرافية عربية أخرى وهما ينتميان إلى نسق ثقافي مشترك بكل تفاصيله.

وهذه المسألة تبدو أكثر وضوحاً حين تتعلق بالجانب الإداري الخاص بتسيير

موحدة رسمياً في كل البلدان العربية. على النحو التالي:

محرم- صفر- ربيع الأول- ربيع الثاني- جمادى الأولى- جمادى الثانية- رجب - شعبان- رمضان- شوال- ذو القعدة- ذو الحجة.

أما المشكلة الحقيقية فتكمن في تعدد تسميات الشهور الشمسية الرسمية في الأقطار العربية حيث تعود أصول التسميات إلى مرجعيات متنوعة منها ما يعتمد على جذور تاريخية بابلية قديمة كتسميات الشهور في العراق والشهور البابلية هي: (نيسان، زيو، سيوان، تموز، آب، أيلول، ايثانيم، بول، كسلو، طيببت، شباط، آذار).

وهناك دول عربية تعتمد في تسمياتها لشهور السنة على مرجعية الاحتلال الاستعماري الذي تعرضت له بعض الأقاليم العربية فمن كانوا من نصيب فرنسا في الاحتلال كان نصيبهم تسميات فرنسية لشهور السنة الشمسية كدول المغرب العربي ومن التسميات ما كان ذا مرجعية محلية خاص بدولة بعينها كأسماء الشهور في ليبيا وهذا جدول يبين اختلاف تسميات شهور السنة الشمسية في العالم العربي:

من جويلية؟ ونقول لطالب مصري هي ثورة الرابع عشر من (يوليو) ونقول لقارئ عربي ليبي هي ثورة الرابع عشر من (ناصر). أليس في الأمر سخيفة مرة. ألا يمكن أن نعلم الطالب مرة واحدة ونشكل ذاكرته تشكيلاً علمياً مسؤولاً لا يقوم على الازدواج كي نتاح له فرصة الإدراك والفهم بشكل أفضل مما هو عليه الآن.

ولو غادرنا البعد المعرفي لأسماء الشهور لوصلنا إلى البعد الرمزي الثقافي لأسماء تلك الشهور فيما لو تم الاتفاق على تسمية واحدة في الوطن العربي إذ إن تعدد التسميات يحمل إشارة تشرذم و فرقة ثقافية لا مسوغ لوجودها و استمرارها .

ويتسليط الضوء على الخلفيات التاريخية لتسميات أسماء الأيام والشهور عند العرب نلاحظ أن العرب المسلمين اختاروا تسميات معينة لأسماء الأيام والشهور تختلف عن التسميات التي كانت سائدة قبل الإسلام. حيث كانت تسميتها في الجاهلية:

- (الأحد: أول) - (الاثنين: أهون) -
- (الثلاثاء: جبار) - (الأربعاء: دبار) -
- (الخميس: مؤنس) - (الجمعة: عروية) -
- (السبت: شيار).

وسمي الأحد: بأول لأنه أول يوم خلقه الله من الزمان.

المعاملات الإدارية التي تستلزم إثبات التاريخ عليها من خلال اسم الشهر الذي جرت فيه تلك المعاملة. ومن ثم لو قمنا بمسح معرفي للواقع الثقافي العربي المعاصر، كم هي النسبة من أبناء المجتمع العربي التي تتقن الأسماء المختلفة المتعددة لكل شهر من أشهر السنة الشمسية؟

ويمكننا متابعة لمحات مضحكة مؤلمة لبعض المسؤولين العرب وهم يتعلمون في الإجابة حين يتعلق الأمر بتحديد تواريخ معينة يطرحها المحاور من خلال تسميات شهور أخرى غير التسميات التي خبرها المسؤول وتعود عليها .

إن التفاتة سريعة نحو علاقة أسماء الشهور بقراءة تاريخ الوطن العربي المعاصر وطريقة تعليمه تكشف بجلاء بعض ملامح الإشكالية المعرفية. فلو أن طالباً تونسياً قرأ في التاريخ أن ثورة الرابع عشر من تموز التي قامت في العراق عام ١٩٥٨ وأراد أن يتبين الأمر معرفي هل حدثت هذه الثورة في فصل الشتاء أم في فصل الصيف. فهل تراه قادراً على أن يتبين ذلك وهو لا يعلم أن شهر تموز يحل في العراق حين يكون الصيف على أشده وأن شهر تموز هذا هو نفسه شهر (جويلية) أم تراه في حاجة لأن نسوي له تلك الثورة باسم آخر فنقول: ثورة الرابع عشر



الأولى وجمادى الآخرة ورجب وشعبان
ورمضان وشوال وذو الحجة وذو القعدة)
وذكروا أن أول من سماها بهذه الأسماء هو
كلاب بن مرة.

فالمحرم: هو أول السنة وسمته العرب

والاشين: لأنه ثانٍ.
والثلاثاء: لأنه ثالث.
والأربعاء: رابع.
والخميس: خامس.
والجمعة: لأن الخلق اجتمعوا فيه.
والسبت: لأن الخالق انقطع فيه وخلق
في آخره آدم، يقال سبت شعره: إذا قطعه.
أما فيما يخص تسميات الشهور عند
العرب العاربة فقد وردت بروايات مختلفة
بعض الاختلاف حيث يقال إن:
المحرم: كان يسمى بالمؤتمر.
صفر: ناجر.
ربيع الأول: خوانا.
ربيع الثاني: صوانا.
جمادى الأول: الحنين أو شيبان.
جمادى الآخرة: ملحان أو البائد أو
الرنى.

رجب: الأصم.
شعبان: عاذل.
رمضان: ناتق.
شوال: واعل.
ذو القعدة: ورنه، هواع.
ذو الحجة: برك.
أما الشهور التي كانت مستعملة عند
العرب حين ظهور الإسلام فهي (المحرم
وصفر وربيع الأول وربيع الثاني وجمادى

تسميات الشهور العربية يتضح أنها لم تكن تسمية واحدة مستقرة وإنما حصلت عدة تبدلات على تلك الأسماء خلال مسيرة التاريخ وعليه يظل باب استبدال أسماء الشهور الشمسية في عصرنا الحاضر مفتوحاً مادام العرب اختاروا أن يكون التقويم الشمسي رقيقاً للتقويم القمري.

إن الدعوة إلى اقتراح تسميات عربية للشهور الشمسية لها مسوغاتها لأن التسميات الموجودة مستقاة من التسميات الغربية. وهي ليست موضع اتفاق فالفرنسيون الآن يسمون الشهر الأول (جانفي) والبريطانيون (يناير) ويطلق الفرنسيون على الشهر السادس اسم (جوان) في حين يسميه البريطانيون (يونيو).

ومعلوم أن أكثر الشهور عند الغربيين مرتبط بأسماء آلهة اليونان والرومان فـ شهر يناير مثلاً نسبة إلى إحدى آلهة الرومان ويدعى (يانوس) وهو حارس أبواب السماء وإله الحرب والسلام بحسب المعتقدات الرومانية القديمة. وشهر (مارس) سمي عندهم بهذا الاسم نسبة إلى إله الحرب مارس الذي كان يعتقد الرومان أنه محارب شديد البأس.

لذا نقول إنه مثلما تغير الغربيون بـرموز تجذرت ثقافتهم في نفوس مجتمعاتهم فالعالم

بذلك لتخريمها الحرب والغارات فيه. وصفر سمي بذلك لأن المدن كانت تخلو فيه من أهاليها بخروجهم إلى الحرب وهو مأخوذ من قولهم صفرت الدار منهم إذا خلت.

ربيع: لارتباج الناس والدواب فيهما. جمادى: لجمود الماء فيهما في الزمان الذي سميت به هذه الشهور.

رجب: لخوفهم إياه، يقال رجت الشيء إذا خفته وسموه بذلك لتعظيمهم إياه في الجاهلية وامتناعهم عن القتال فيه.

شعبان: لتشعبهم إلى مياهم وطلب الغارات. وجمعه شعبانات و شعابين.

رمضان: لشدة حر الرمضاء فيه ذلك الوقت والجمع رمضانات و رماضين.

شوال: لأن الإبل كانت تشول في ذلك الوقت بأذنانها. تشاءمت به العرب ولذلك كرهت التزويج فيه.

ذو القعدة: قعودهم فيه عن الحرب والغارات.

ذو الحجة: لأن الحج فيه. والأشهر الحرم هي: رجب، ذو القعدة، ذو الحجة.

أشهر الحج: شوال، ذو القعدة، وعشر من ذي الحجة والأيام المعلومات العشر.

إذاً من خلال هذه الإطلالة على تاريخ

معاني أسماء الأيام والشهور

عن البابلية (Sha-ba-tu) بمعنى العصا والصولجان والضرب أيامه ٢٨ يوماً إلا في السنة الكبيسة فعددها ٢٩ يوماً.

ويسجلون في الروزنامات في ٧ شباط يذفاً الشراب وفي ١٤ منه يذفاً الماء وفي ٢١ منه يذفاً الهواء.

يقولون غمض شباط عينو: يريدون نزل مطره.

ويقولون لا تربي إلا جدي شباط (لأن الجدي المولود فيه يعيش قوياً).

ومن أمثالهم: في شباط لم البيض عن البلاط.

العجوز تقول: شمس شباط لكنتي وشمس آذار لأختي وشمس نيسان لبنتي (يعتقدون أن شمس شباط تنفخ الوجه وشمس آذار تحمر الوجه وشمس نيسان تطيل شعر الرأس).

شباط ما عليه رباط. شباط بتهورن القطاط. لا يفرّك صحوة كانون ولا عتمة شباط.

شباط إن شبط و إن لبط و إن خبط ريحة الصيف منه.

راح شباط الغدار وأجا آذار الهدار.

مثل شباط: بعير ويستعير ويتم ناقص.

شهر آذار

آذار: اسم الشهر الثالث من السنة

العربي أيضاً له الحق بأن ينتج تسميات معينة متفق عليها تعبر عن خصوصية ثقافة المجتمع العربي وليس ثمة مسوغ علمي أو ثقافي يدعوننا لأن نعلم تسميات غريبة عن ثقافتنا ويمكن أن يأتي الاتفاق على التسمية الموحدة من خلال مؤتمر متخصص يدعى له صفوة المثقفين والمتخصصين من الدول العربية كلها ومن خلال قرار رسمي عربي مشترك.

فإذا كنا نؤمن حقاً بأننا أمة واحدة يحكمها نسق ثقافي مشترك فعلياً العمل على توحيد أنظمتنا ورموزنا خدمة للتواصل المعرفي بين أبناء الأمة من جهة وتفعيلاً لرمزيتها الثقافية في التقريب بين أبناء الوطن الواحد ولتسمية الإحساس بحتمية العمل على توسيع مساحات الاشتراك الثقافي القومي من جهة أخرى.

شهر كانون

الكانون: الموقد (كوانين) كانون الأول (ديسمبر) وكانون الثاني (يناير) شهران في قلب الشتاء بين تشرين الثاني وشباط ويسميها العرب (شهري قماح) وأصل اللفظة آرامية.

شهر شباط

شباط: اسم الشهر الشمسي الثاني واسمه من الآرامية (شبط) ومعناه الضرب.

أنهم جعلوا الشهر شهر الإله آشور أقوى الآلهة. وإدارو في البابلية تعني (الظلمة والعتمة) معبرة عن الخوف والتوقي.

وربما كان أصل الكلمة مشتقاً من (هدر) ومعناها الصوت والصخب لما يقع في هذا الشهر من عواصف ربيعية شديدة الريح كثيرة البرق والرعد ولذا تسميته العامية (آدار الهدار).

واسم آدار السكسوني معناه (الشهر المطاط) إذ تبدأ فيه الأيام تطول.

يسمى هذا الشهر في سورية ولبنان والعراق والأردن (آذار) وفي مصر وشمال إفريقية (مارت- مارس) أيام آذار ٢١ يوماً.

شهر ابريل (تيسان)

ابريل: Avril - April كلمة ابريل مشتقة من الكلمة اللاتينية (ابريو) ومعناها (افتح) لأن الطبيعة تبدأ في ذلك الحين في التفتح والكشف عن محاسنها.

وكان السكسونيون يطلقون على هذا الشهر اسم (ويستر) أو (إيستر مونت) لأنهم كانوا يحتفلون بعيد ربتهم (ايستر Easter) في هذا الشهر.

وكان (ابريل) مخصصاً عند الرومانيين لإلههم (فينو) ، ويمثلونه برجل يرقص على نغمات الموسيقى.

وعند اليونان كان هذا الشهر تحت

الغريبة وكان أول شهور السنة الرومانية إلى أن وضع التقويم اليوليوسي واستمر في انكسرت أول شهور السنة إلى القرن الثامن عشر وظل كذلك في فرنسا إلى سنة ١٥٦٤ حين أمر شارل التاسع بجعل أول السنة كانون الثاني وكانت شعوب أوروبا تعتقد أن آذار يأخذ ثلاثة أيام من نيسان هي أيام شؤم. وفكرة الأخذ هذه لا تزال شائعة حتى اليوم وتسمى المستقرضات حيث يأخذ آذار من نيسان (ابن عمه) يوماً يثير فيها العواصف لإتمام مهمته في إهلاك العجائز.

يسمى آذار بالفرنسية (Mars) وبالإنكليزية (March) وباللاتينية (Martius) إله الحرب عند الرومانيين، وإله العاصفة والشمس والغيث والزرع في المعتقدات القديمة.

يقال: إن كلمة آذار أصلها من السريانية ومعناها النور واللمعان وهو أول الربيع وهو الشهر الثاني في السنة عند البابليين. وكان مقدساً عندهم جعلوه لأبي آلهتهم (آشور).

وورد لهذا الاسم مقابل في اللغة الفارسية القديمة (آدارو) وهو إله النار في أساطير إيران والمرجح أن أصل التسمية بابلي وكان هذا الشهر يسمى عند البابليين (أرخ سيبوتي) أي شهر (الأرواح السبعة الشريرة) التي كانوا يقيمون الصلاة لطردها. غير

والزيادة والنمو عند اليونانيين والرومان .
وفي أوروبا بقايا من تقاليد هذه الإلهة
حيث ينتخبون في أول أيار أجمل فتاة
ويتوجونها ملكة أيار .
والمرجح أن أصل التسمية بابلي ويقوم
على فكرة النور أو التفتح والزهر أو على
فكرة الحر أو التوهج .

ويسمى (أيار) أيضاً باسم نوار من النور
أي الزهر أو مبالغة من النور فهو أول
فصل الربيع في الغرب ولذا يقال في المثل
الغربي (نيسان يأتي بالأمطار وأيار يأتي
بالأزهار) .

يسمى في سورية ولبنان والعراق والأردن
(أيار أو مايس) وفي مصر (مايو) أيامه ٢١
يوماً .

قيل إن الذي أطلق على هذا الشهر اسمه
هو رومولس مؤسس مدينة روما تعظيماً لمايا
أم كوروريوس رسول الآلهة .

أما اسم هذا الشهر السكسوني فمعناه
(الثلاث حلبات) إذ كان من عادة السكسونيين
في الوقت من السنة أن يحلبوا أبقارهم ثلاث
مرات كل يوم .

وفي العصر الحديث قرر في هذا الشهر
عيد العمال والسبب في هذا الاختيار أنه كان
- في العهد الروماني - تقام فيه مهرجانات
ضخمة يزداد فيها الإرهاق والمتاعب على

حماية إلههم (أبولون) وكذبة (ابريل) التي
عرفت بهذا الاسم اختلفت الآراء في أصلها
فقيل إنها وجدت في أواخر القرن السادس
عشر وكان من عادة الناس التهادي في أول
السنة التي أولها آنذاك شهر ابريل فعدلوا
عن التهادي إلى المزاح .

وقيل إن هذه العادة نشأت عن اعتقادات
دينية مقدسة بينما يؤكد بعض المؤرخين
أن الفرنسيين ابتكروا كذبة ابريل في عهد
ملكهم (شارل التاسع) وسببه أن السنة
الميلادية كانت تبدأ في أول ابريل وظلت
كذلك ستة عشر قرناً فجعل شارل التاسع
أولها كانون الثاني وذلك في سنة ١٥٦٤ ولكن
المحافظين لم يعجبهم هذا التغيير فظلوا
يحتفلون بأول ابريل ويتبادلون فيه الهدايا
وراح الشبان يسخرون منهم ومن رجال
الدين فيرسلون إليهم الهدايا المضحكة أو
ينقلون إليهم الأخبار المزعجة في أول ابريل
فأصبحت كذبة ابريل عادة وانتقلت فيما
بعد من فرنسا إلى غيرها من الدول .

شهر أيار

أيار: اسم الشهر الخامس من السنة
الغربية واسم الشهر الثاني عند البابليين .
اسمه بالفرنسية (Mai) وبالإنكليزية
(May) والأصل من اللاتينية (Maius) من
(Maia) أو (Maga) وهي إلهة الخصب

في التقويم الروماني شهر (يوليه) ويساويه في عدد أيامه ٣١ يوماً.

سماه الرومانيون يوليوس تكريماً ليوليوس قيصر الذي ولد فيه وتحرف يوليوس إلى يوليوس. وكان اسمه قبل ذلك (كوانتيلس) أي الشهر الخامس في التقويم الروماني ثم جعل (يوليوس) تبجيلاً لهذا القيصر.

من العربية تموز ودموز أي الشهر السابع والعرب استمدوها من الآرامية تموزا عن البابلية (Dumu-zi) عن السومرية (Du-zi) بمعنى ابن الحياة وهو اسم عند السومريين مهمته أن يبعث الأموات وكان هذا الشهر يكرس للإله (تن أب) أي شمس الربيع.

وقد فسر اسم تموز بـ(ابن الحياة) أو (الابن الوحيد) أو (الابن البار) أو (الابن الذي يبعث حياً).

والإله تموز هذا هو عند البابليين بهذا الاسم وعند السومريين (دوموزي) وعند الفينيقيين (أدونيس) وعند الحيثيين (أنس) وعند المصريين (أوسيرس) وعند الإيرانيين (ميثرا) وفي عالم اسكندنافيا (بلدر) وعند الكنعانيين (أدون) بمعنى (سيد). وتقول الأسطورة إن أدونيس كان لقبه الفينيقي (نعمان) تحول إلى شقائق النعمان وهي الزهرة التي تطلخت بدم أدونيس.

العمال فاتخذ الآن عيد للعمال فيه كرمز لتحررهم.

شهر حزيران

حزيران: اسم الشهر السادس من السنة الغربية اسمه بالفرنسية (Juin) وبالإنكليزية (June) وذلك من أصل لاتيني (Junius) اسم قبيلة رومانية سمي باسمها.

واسم حزيران في السريانية يعني الحنطة لوقوع حصاد الحنطة فيه والتسمية سورية آرامية وهو ثالث شهور السنة عند البابليين ومعناه الاستظلال من حرارة الشمس واشتقت منه كلمة (الحنطية).

يسمى في مصر (يونيو) وفي سورية ولبنان والأردن والعراق (حزيران).

أطلق عليه الرومان اسمه تكريماً لميركوديوس الذي كان يصور دائماً بوجه فتى يصفونه بكلمة (يونيو).

أما السكسونيون فكانوا يسمونه شهر المراعي لأنهم اعتادوا في هذا الشهر أن يطلقوا ماشيتهم للرعي في المراعي والمروج. أيامه ثلاثون يوماً.

شهر تموز

تموز: هو الشهر السابع في التقويم الغربي والعاشر في التقويم السرياني اسمه بالفرنسية (Juillet) وبالإنكليزية (July) ويطلق عليه في مصر اسم (يوليو) ويوافق

وقيل أصلها من العبرية بمعنى القصب والبردي إذ فيه يقطع القصب. وقيل من السريانية بمعنى الغلال والمواسم والثمر الناضج.

يسمى في سورية ولبنان والأردن والعراق (آب) وفي مصر أغسطس . يطلق السوريون على هذا الشهر (آب اللهاب) لحره الشديد كما يقولون عنه (في آب الصيف عاب) أي أن البرد يبدأ في أواخره.

شهر أيلول

أيلول: اسم الشهر الواقع بين آب وتشرين الأول أيامه ٣٠ يوماً وفي الحادي والعشرين منه يعتدل الليل والنهار.

من الآرامية أيلولا عن البابلية (Ululu) بمعنى الصراخ والعيول ويداني لفظها في العربية الولولة وسبب تسمية هذا الشهر بالصراخ والعيول والولولة أنهم عند البابليين كانوا يقيمون في هذا الشهر المناحات على تموز الإله السومري.

شهر تشرين الأول

تشرين الأول: اسم الشهر العاشر من السنة الغربية وأصله سرياني من (تَشْرِي) أي قديم ويرد بالنون كالعربية. وكان ترتيبه الأول في السنة عند السريان.

اسمه عند الرومانيين القدماء (أكتوبر) وعنهم انتقل إلى الفرنجة فهو باللغة

وكلمة (Anemone) الإنكليزية أتت من (نعمان) بطريق اليونانية بينما كلمة نعمان العربية أتت بطريق السريانية. هذا وقد كان السكسونيون يسمون هذا الشهر (شهر الدريس) لأنهم كانوا يحصدون دريسهم في ذلك الوقت من السنة.

شهر آب

آب: اسم الشهر الثامن من السنة الغربية ويسمى في التقويم اليوناني (أغسطس) باسم قيصر روما تخليداً لأكبر انتصاراته في هذا الشهر: وجعلت أيامه ٣١ يوماً أسوة بشهر يوليوس (تموز) لثلا يشعر (أغسطس) بأنه أقل منزلة من (قيصر يوليوس).

اسمه بالفرنسية (Aout) وبالإنكليزية (August) وكان اسمه عند الرومان (Sextis) أي الشهر السادس وكان السكسون يسمونه شهر الأنبار إذ يملأون فيه مخازنهم بالمحاصيل الزراعية.

(وآب) يوافق الشهر الخامس عند البابليين والسريان والشهر الحادي عشر في التقويم العبري وكان السادس من السنة المالية عند الترك.

قيل إن أصل كلمة (آب) من البابلية بمعنى (العداد) وذلك لشدة حرارته وعداوته للأرض فيحرق ما عليها من خضار وقيل معناها (الفاكهة وموسم الثمر).

وكان عند البابليين نوعان من السنة: سنة دينية تبدأ في نيسان وسنة شعبية أو حكومية أو مدنية تبدأ في تشرين وقد جاراهاهم بعدهم من أخذه منهم فكان لهم أيضاً سنتان: سنة دينية تبدأ في نيسان وسنة مدنية تبدأ في تشرين.

وكانت سنة السلوقيين تبدأ في نيسان وسنة الأرساسيين في تشرين الأول.

كان تشرين مقدساً عند البابليين يكرسونه للإله شمش (الشمس) فهو شهر الرب ذي الصفاء واللمعان مضيء الكون الذي يتطلع إليه الآلهة وبه يسر الإنسان.

وقيل إن اسمه (نوفمبر) مشتق من كلمتين لاتينيتين (نوفم- تسعة) و(امبر- شؤبوب) أي أنه الشهر التاسع في التقويم الروماني.

وكان بعض السكسونيين يطلقون عليه اسم (شهر الدم) نسبة إلى الأعداد الغفيرة من رؤوس الماشية التي تحجر فيه وخن لحومها لوقت الشتاء وبعضهم يسمونه (شهر الرياح) نسبة إلى الرياح العاصفة التي تهب فيه بكثرة.

يسمى في مصر وشمال إفريقيا (نوفمبر) وفي سورية ولبنان والأردن والعراق (تشرين الثاني).

أيامه ٣٠ يوماً.

الفرنسية (Octobre) وبالإنكليزية (October) ويسمى في مصر وشمال إفريقيا (أكتوبر) وفي سورية ولبنان والأردن والعراق (تشرين الأول). وكلمة (أكتوبر) مشتقة من (اكتو octo) اللاتينية ومعناها (ثمانية) وذلك لأن الشهور كانت في طور من الأطوار تسمى بالأرقام عند الرومان والعبريين وكان هذا الشهر عند الرومان الثامن يقيمون فيه عيداً للخمر ويمثلونه بصياد فوق رأسه طيور وعند قدمه طريدة وإلى جانبه دن خمر.

ومعنى هذا الشهر في اللغة السكسونية (شهر الخمر) لأن أعابهم تعصر فيه ليصنع منها الخمر. كما يعني شهر الشتاء حيث يبدأ الشتاء فيه.

أيامه ٣١ يوماً.

شهر تشرين الثاني

تشرين الثاني: اسم الشهر الحادي عشر من السنة الغريية وكان ثامن شهور السنة عند البابليين والسابع عند الرومان والعبريين — أصله من كلمة سريانية (تشرين حراي) أي الخريف اللاحق أو الثاني وهو في البابلية (تشريتو) أو (تشريتوم) وفي الآرامية (شرا) وفي العربية (شرع).

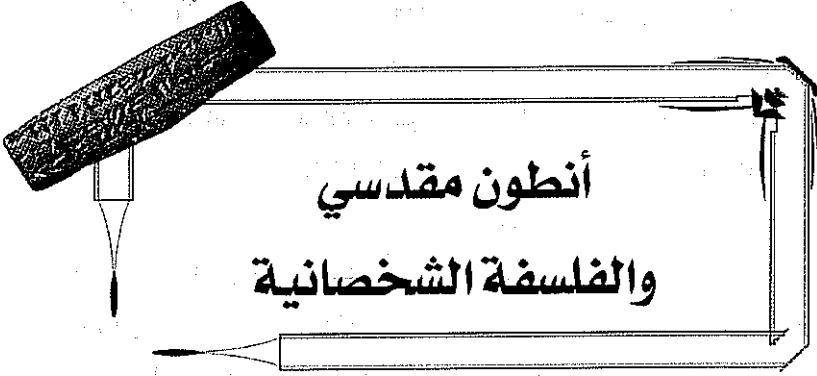
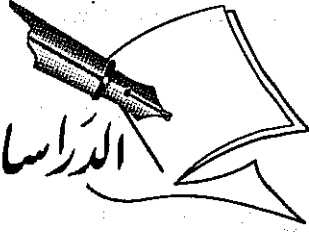
ووجه تسميته بالبديء والشروع يعود إلى أن تشرين الأول كان أول شهور السنة السريانية

المراجع

- ١- المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (ج٨ / ص٤٠٤).
- ٢- مروج الذهب ومعادن الجوهر—ج٢ / ص٣٤٩).
- ٣- التقاويم لـمحمد فياض— دار النهضة— مصر— القاهرة ١٩٩٩م.
- ٤- معالم وأعلام في بلاد العرب— أحمد قوامة— دمشق ١٩٦٥م.



الدَّرَاسَاتُ وَالْبَحْوثُ



أحمد حيدر

كان الأستاذ أنطون مقدسي مدرساً للفلسفة في الجامعة السورية خلال الخمسينيات من القرن العشرين، وكانت مادة الميتافيزيقا التي يدرسها موجودة في السنة الثالثة. وكانت محاضراته خلال العام الواحد ذات موضوع واحد يُلقى على جيل واحد، ولم يكن يكرر محاضراته، بل كان يقدم في كل عام موضوعاً جديداً.

في العام الدراسي ١٩٥٢-١٩٥٤ كان موضوع المحاضرات: الحب في الفلسفة اليونانية والفلسفة المسيحية. وقد جمعت تلك المحاضرات وقدمتها إلى وزارة الثقافة للنشر. فأنا من الجيل الذي أستمع إليي هذه المحاضرات

مذكرات وفلسفة سورية، رُحل عن كالمنا من حورا، وهذا الحرف من كتابه كتابه على تكليف من
رئيس التحرير: كتابه على محاضراته لم تقم في الفلسفة السورية إلا رُحل، أنطون مقدسي،
في العمل: نشره: القنطرة رُحل سكرتير

المحبة المسيحية تقوم على علو آخر لأنها مرتبة أخرى فوق مستوى الحب بين الإنسان والإنسان فهي تتحرك على البعد الإلهي-الإنساني أو الإنساني-الإلهي: من الله إلى الإنسان أو من الإنسان إلى الله فهي أيضاً حوار ولكن بين الله والإنسان. والحب بين الله والإنسان هو الذي يشخص الإنسان أي يجعله قادراً على التصعيد والعلو على ذاته، وهذا ما يعزز الحب على المستوى الإنساني، فمحبة الله لا تنفصل عن محبة البشر، والحب الإلهي ممتد في الحب الإنساني. المحبة المسيحية تتحرك على بعد عمودي. هو بعد التعالي نحو الله، فالعلو على المستوى الأفقي نحو الآخر لا يقوم بذاته ولكنه يقوم على علو أعلى منه، علو يمثل أعلى درجات التعالي جذرية، فهو علو المتعالي بذاته: الله تعالي. الحوار بين الله والإنسان هو حوار شخصاني ولكن الشخص الإلهي متشخص في ذاته، أو قائم بذاته، بصفته المطلق، والشخص الإنساني يتشخص بالحوار مع الله، بصفته النسبي أمام المطلق، أي الله نفسه. فالحوار بين الله والإنسان هو حوار بين مرتبتين من مراتب الوجود.

إن تشخص الإنسان يعني أن يكتسب الشخصية بالتصعيد من مستوى الرغبة إلى مستوى المعنى الأخلاقي والانفتاح على

التي تمثل فكر أنطون مقدسي الأساسي: الفكر الشخصاني أو الفلسفة الشخصية: Personnalisme وهي فلسفة شائعة في عصرنا تلتقي مع الوجودية والماركسية، فهي قد ولدت في حضن الدين، ولكنها تطورت نحو العلمانية وأصبحت فلسفة مستقلة عن الدين، ولكنها لم تتخل عن مقولاتها الأساسية مثل مفهوم الشخص أو التشخص والاستلاب والتشويء أو نزع إنسانية الإنسان إلخ.

كانت مجلة فكر التي يصدرها في فرنسا المفكر: (ايمانويل مونييه) هي المجلة الناطقة بلسان الفلسفة الشخصية، وكان الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) من كتابها، وقد كان صديقاً حميماً للأستاذ أنطون مقدسي.

إن الحب هو علاقة بين - ذاتية - Inter- subjectif علاقة حميمة أو صميمية Intime، تفترض الفرد المتخارج، غير المغلق على أناء الخاصة، فهو في حالة علو على ذاته، والحب لا يطلب ثمناً، فهو عطاء مجاني نزيه، سخاء نفسي، أو كرم روعي لا ينضب معينه.

تلكم هي محبة الإنسان للإنسان فهي علاقة الذات بالذات، علاقة الأنا بالأنث، إنها علو الفرد على ذاته، وانفتاحه وتوجهه نحو الآخر فالحب حوار بين ذاتين. ولكن

إرث إنساني مشترك، فمفهوم الشخص ليس وفقاً على الأديان الشخصية، ولكنه ينشر في العالم، انطلاقاً منها. إن مفهوم الشخص مولود في عصر الأسطورة البدائية ولم يمر مروراً عابراً في الحضارة اليونانية، لكنها كانت محطة أساسية في رحلته العالمية.

يقال أحياناً إن الحضارة اليونانية هي حضارة Logos أو القانون الكوني، ولكن لوغوس متضمن في بنية الشخص فهو المعيار الناظم له.

يمكننا أن نعتبر أديان الوحي الثلاث تعبيراً عن ظهور الشخص ومشتقاته في التاريخ، فالمحبة والحوار بين الله والإنسان لم تبدأ إلا معها، فأديان الوحي هي ثورة الشخص، مهما يكن موقفنا منها ومن الدين بصورة عامة. يقول عالم الاجتماع (الآن تورين): «في الواقع جاءت أديان الوحي، واليهودية على رأسها، بمبدأ تحقق الذات الإلهية. وقد عممت المسيحية هذا الاتجاه بقطعها للرابطة بين الدين وبين شعب معين وبإعطائها معنى غير اجتماعي لشعب الله. إنها تفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية بأكثر مما تخلط بينهما.. قطعت المسيحية الصلة مع الفكر اليوناني التقليدي الذي ارتبطت به الإيديولوجيا الحداثية.. فالتقافة اليونانية هي دين ولكن بلا تعالي،

الحقيقة. إن عالم المحبة المسيحية الذي يؤلف إطار حماية الإنسان هو عالم محوره الشخص: الشخص الإلهي المطلق والشخص الإنساني النسبي. فالشخص هو محور أديان الوحي. ولذلك فالأفضل أن ندعوها الأديان الشخصية.

إن مفهوم الشخص يؤلف تقدماً عظيماً بالنسبة لمفهوم الإنسان، فهو قد أغناه بأبعاد جديدة أهمها بعد الحياة الداخلية والحوار مع الذات ومراقبتها بصفتها مسؤولة أمام نفسها وأمام الله والمجتمع، ولذلك فهي تمتلك الوعي والإرادة والحرية والذات أو الشخص تتجلى في مصير يؤلف المنحنى الشخصي لها، فزمانها ليس دائرياً كالزمان الإغريقي، ولكنه خط بياني مفتوح على اللانهاية.

لقد ظل الشخص في الحضارة اليونانية ملحقاً بالميتولوجيا وحتمية القدر اللامعقولة، تلك الحتمية التي تلف البشر والآلهة على السواء، ولم يبلغ مستوى النضج والتفتح الكامل للإمكاناته إلا في الأديان الشخصية. فالحضارات متفاعلة متناقفة وليست معزولة بحدود صارمة كالحدود السياسية، ولكن المفاهيم الثقافية تتقل في مناخاتها وتتغذى منها. فليس هناك مفاهيم خاصة بحضارة دون سواها ولكن المفاهيم



سألت الريح العابر فقال لي الهواء وسكانه:
لقد أسرف انكسمانس، الذي قال إن المبدأ
الأول هو الهواء وأنا لست إلهك. سألت
السماء والشمس والقمر والنجوم، فقالوا
لي نحن لسنا إلهك الذي تبحث عنه. فقلت
لكل هذه الكائنات حول أطراف جسدي:
إنكم لستم إلهي ولكن خبروني عنه شيئاً
فصاحوا بصوت عالٍ: لقد خلقنا هو. إن
سؤالي هو انتباهي وإجابتهم هي مظهرهم،
فلذا توجهت شطر نفسي وسألتها: وأنتِ
من أنتِ فأجابت إنسان وهكذا تعارض في
ذاتي من هو في الخارج ومن هو في الداخل،
الجسد والنفس. لمن أتجه كي أبحث عن
إلهي الذي بحثت عنه من قبل بواسطة
الجسد من الأرض للسماء، بعيداً قدر ما
استطعت، ويقدر المدى الذي تصله أشعة

ونظرة للكون تحتل فكرة الخلق فيها وضعاً
محدوداً، وفوق كل ذلك هي فكر لا تظهر
فيه فكرة الشخص وكذلك فكرة العلاقات
الشخصية بين فرد إنساني وإله»⁽¹⁾ وهكذا
يحلل (جان بيير فيرنان Vernan) غياب
الذاتية في الثقافة اليونانية.. ولكن هذه
الدعوة المسيحية تتسم بالعمومية. ينبغي
في داخل هذه التشكيلة التاريخية المتنوعة
أن نعزل الفكر الذي يعطي أهمية خاصة
 للعلاقة الشخصية، علاقة الإنسان بالله وهو
الأوغسطينية.. هناك نص مشهور يدخلنا في
رحاب هذا الفكر ويقع في الصفحات الأولى
من الكتاب العاشر، وهو الأهم في اعترافات
القديس أوغسطين فلنستمع إليه: «سألت
البحر والأخاديد، والقوى الصاعدة للحياة
فأجابوني نحن لسنا إلهك، ابحت فوقنا،

علاقة مستمرة. تقول عالمة الأديان (كارين أرمسترونغ): «كان نزول القرآن مختلفاً عن التوراة التي أوحيت إلى موسى - كما في الرواية الموجودة في العهد القديم- في لقاء واحد على قمة جبل سيناء». فالقرآن نزل على محمد صلى الله عليه وسلم آية آية، وسطراً تلو آخر، في فترة تبلغ ٢٣ سنة. كان نزول الوحي تجربة مؤلمة، فقد وصف محمد صلى الله عليه وسلم هبوط الوحي (لم ألتق الوحي مرة إلا وشعرت أن روحي تكاد أن تخرج مني). كان عليه أن يصغي متمعناً إلى الكلمات الإلهية. قال إن مضمون الرسالة الإلهية كان أحياناً واضحاً: بدا كأنه يرى جبريل ويسمع ما كان يقوله. وأحياناً أخرى كانت الأصداء تخف عندما أكون مدركاً لرسالتها.. ففي القرآن يخبر الله محمداً أن يستمع إلى المعنى غير المترابط بانتباه، أي بما سماه وردزورث (سلبية حكيمة). يجب ألا يندفع لفرض كلمات أو لفرض معنى مفهوم معين، بل عليه الانتظار حتى يفصح المعنى الحقيقي عن نفسه، في وقته المناسب: (لا تحرك به لسانك لتعجل به. إن علينا جمعه وقرآنه فإذا قرأته فاتبع قرآنه. ثم إن علينا بيانه). لقد كانت عملية صعبة..، كان محمد (ص) يدخل في حال نشوة، وكما يبدو، كان يفقد وعيه أحياناً. كان يتصبب عرقاً.

بصري؟ الأفضل هو في الداخل والذي تدين له كل حركات الجسد والذي يرأس، ويحكم على كل إجابة...»

ملكوت الله داخلكم كما جاء في الإنجيل، ونحن في حوار معه. «يتم في الغالب تحديد إنجاز (لوتر) انطلاقاً من كفاحه ضد الكنيسة وضد تلك الشبكة التي تتنامى وتتكثف مع الزمن مع الوساطات والممارسات السحرية التي تخلقها بين البشر والله. لقد أراد لوتر قبل كل شيء أن ينتهي من كل الوساطات ومن كل الطقوس كي يعود إلى جذب الإنسان إلى كلام الله أن يوبخ التقوى وأعمال البر (الخير)، وكل ما يعتقد المسيحيون أنهم بعملهم يضمنون نجاتهم، وهذا ما يدفعهم إلى الخطيئة والشهوة التي لا يستطيعون أبداً التحكم فيها، تاركاً إياهم لإرادة الله الطيبة وعدائته التي لا تكون قهراً وإنما دائماً محبة، وتكون طريقهم الوحيدة للنجاة.

المسيحي الحقيقي ليس هو الإنسان التقى، ولكن من ينقله إيمانه إلى الله، والذي يشق في فضل الله، حتى لو لم يكن لديه اليقين بأنه من الناجين.^(٢)

التعالى الديني وعلاقة الإنسان بالله يتجلى واضحاً في الإسلام فالعلاقة بين النبي محمد وربه، أي تلقي الوحي الإلهي، كانت

وجود صلوات شخصيته بينه من حيث هو معبود، وبين الإنسان من حيث هو عابد. وإن هذه الصلوات الشخصية يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو بولغ في جانب تشبيهه». وهذا تعريف من السهل أن نتخذه نقطة البدء في بحث موضوعنا، ولو أنسي لا أظن أنه مما يقتنع به علماء الكلام من المسلمين..

ونحن نعلم أن الصلوات الشخصية بين العبد وربّه يستحيل الكلام فيها من غير الاعتراف بشيء، من تشبيه الله، من غير أن يوجد شيء، من التجانس الخلفي بين العابد والمعبود.^(١)

ويعقب نيكلسون: «وليس الحال الدينية الخاصة التي يشعر فيها صاحبها بصلة شخصية تربطه بالله، قاصرة في الإسلام على الصوفية، كما أنها ليست قاصرة على الصوفية في أي دين آخر... الناحية الخاصة التي نعنى ببحثها في موضوعنا - وهي ناحية الشخصية الإلهية- ترجع بنا إلى النبي الذي ابتدأت به فكرة الشخصية الإلهية في الإسلام، والذي كانت شخصيته هو نفسه في القرون الوسطى موضع حب صوفي أشبه بذلك الذي شعر به المسيحيون نحو شخصية المسيح. فيجدر بنا إذن أن نتحدث قليلاً عن الصلة التي كانت بين

حتى في يوم بارد، وكان غالباً ما يشعر بوطأة داخلية مثل الحزن الذي كان يجبره على أن يخفض رأسه بين ركبتيه..

ليس مستغرباً إذا وجد محمد (ص) هذه الإيحاءات عبثاً هائلاً عليه، فهو لم يكن يعمل فقط في إيجاد حل سياسي جديد كل الجدة لشعبه، بل كان أيضاً يؤلف إحدى الروائع الأدبية الروحية على مر العصور. لقد اعتقد أنه كان يضع كلمة الله- في لغته العربية، لأن القرآن ذو أهمية مركزية للروحانية الإسلامية، مثل أهمية يسوع (لوغوس - الكلمة) بالمسيحية»^(٢). عن: (كارين ارسترونغ) كتاب: تاريخ الله المترجم إلى العربية بعنوان الله والإنسان. إن العلاقة بين الله والإنسان تتجلى في الوحي، كما رأينا في نص (ك ارسترونغ)، والنص التالي يوضح هذه العلاقة: «...اعتقد أن المسلمين قد تصوروا الله دائماً تصوراً مشخفاً بالمعنى الذي يفهم عادة من هذه الكلمة، ولو أن تصورهم للطبيعة الإلهية قد يبدو أحياناً بشكل لا يتفق مع ما يفهمه الغربيون من كلمة Personality ولكن ما الذي نعنيه بالضبط عندما نتكلم عن شخصية الله؟ سأكتفي هنا بذكر رأي معاصر في هذه المسألة وهو الأستاذ (ويب Weeb) يقول: «إننا لا نصف الله بالشخصية إلا إذا تصورنا إمكان

دَكَاً، وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا، وَجِيءَ
يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى
لَهُ الذِّكْرَى» (سورة الفجر ٢١-٢٣) من هذا
يتبين كيف حركت فكرة القيامة الرسول في
أعماقها، وكيف أزاحت من تلك النفس كل
عقبة، وجعلت محمداً يولي وجهه شطر ربه
الذي يقول «ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (سورة
غافر ٦٠) وهكذا يولي المسلمون وجوههم
شطر ربهم مباشرة.

و الناظر في القرآن يتبين أن محمداً
يتكلم بلسان النبسي... وهو يتكلم بصوتين.
كل منهما صارخ مدوّ. وإن كان أحدهما
أعلى من الآخر والأكثر تكراراً. فبالصوت
الأول يجهر بأن الله ملك مستو على عرشه،
واقف بالمرصاد لعباده، معذب من يشاء
ويغفر لمن يريد، يمحق الكفار والفجار ويعفو
عن المؤمنين الذين يعملون الصالحات.
وبالصوت الثاني يعلن أن الله هو الحق،
وأن ما يدعونه من دونه هو الباطل (سورة
الحج ٦-٦١)، وأن كل شيء هالك إلا وجهه
(القصص ٨٨)، وأن كل من على الأرض فان
ولا يبقى غير وجه الله (الرحمن ٢٧)، وأن
الله هو نور السماوات والأرض (النور ٣٥)،
وأنه أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد
(ق ١٦) وأنه لا يكون من نجوى ثلاثة إلا هو

محمد وربيه.. سأسلم مبدئياً بصدق محمد
بدعواه، وبحقيقة نبوته، وهي مسألة طالما
شك فيها الناس أو أنكروها. وحجتي في
ذلك أنها بين المسائل التي أجمع عليها
المسلمون، وثانياً لأنني أعتقد أن أي فرد
يخالف هذا الرأي يعجز عن أن يفسر نشأة
الإسلام وتاريخه الأول..

يقول الأستاذ (ويب Weeb) الذي
أخذت بتعريفه للشخصية: إن الإسلام يميل
إلى تصوير العلاقة الشخصية بين الله
والإنسان بصورة العلاقة بين السيد الذي
لا مرد لأمره وبين عبده، ولكن هذا وصف
لا يصدق على الإسلام بوجه عام، فهو لا
يفسر لنا سر حماسة محمد لدعوته. ولا يسع
القارئ للصور المكية القصيرة التي تجدونها
في آخر القرآن -بالرغم من أسبقيتها في زمن
النزول- أقول لا يسع القارئ لهذه السور إلا
أن يشعر بأن الرسول كان يحس -كما نقول-
بشيء من الاتصال بربه، أي أنه كان يحس
- بعد أن مرت به فترة من الغم والنزاع
الباطني- لا أن روحاً خبيثة قد حلت به،
بل إنه استولى عليه روح الله الذي اختصه
بعنايته كما اختص الأنبياء السابقين من
قبله لينذروا قومهم من عذاب يوم عظيم.
يقول الله تعالى: «كَلَّا إِذَا دُكَّتِ الْأَرْضُ دَكًّا

الأب نفسه يحبكم لأنكم قد أحببتموني»
(إنجيل يوحنا ١٦، ٢٧).

و مهما يكن من أمر، فإن في القرآن الشيء، الكثير مما يصلح أن يكون أساساً حقيقياً للتصوف الإسلامي، أو بعبارة أخرى: إن صلة محمد بالله كانت لها صيغة صوفية على الرغم من أنها لم تكن صلة قرب محض، أو إلف محض. وأعني بقولي (إنها كان لها صيغة صوفية) أن الرسول كان في حالة حضور مع الله وأنه كان يدرك ذلك من نفسه إدراكاً مباشراً. وهذا هو التدين في إحدى حالاته وأعمقها، وفي أكثر ما يكون حيوية. وإنني على يقين من أنه لولا ذلك لما نجح محمد (ص) في تأسيسه الإسلام.^(٥)

الحوار بين الله والإنسان الذي تؤسسه المحبة حاضر في الإسلام مثل حضوره في المسيحية، والإيمان يبنى على اللطف الإلهي لا على الخوف.

هذا الوجه قائم على قاعدة واقعية وعقلانية فالنبي محمد (ص) هو الذي نزل إلى قبو الشخصية الإنسانية حيث تكمن الرغبات، الرغبات في الجنس والمال.. فنظمتها وأقام لها أقتية وسدوداً لئلا تتفجر وتزلزل بنية المجتمع.. وهذا واضح في آيات القرآن الكريم التي تهتم بالعلاقات الاجتماعية وبالعلاقات الروحية علاقة

رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم (المجادلة ٧) إلخ إلخ..

ليس كل ذلك من العبارات التي لا تكل السنة الصوفية عن ترديدها، لأنهم نظروا إلى الله قبل كل شيء وبعد كل شيء، نظرتهم إلى المحبوب بالذات. أما الرسول فقد أحب الله هذا الحب أيضاً، وإن امتزج حبه بشيء من الرهبة والخوف من الله. وقد وصف الله نفسه في سورة البروج -وهي من السور المكية- بأنه (السودود) كما وصف نفسه في كثير من الآيات القرآنية الأخرى بأنه يحب المتقين ويحب المتطهرين وغير ذلك. أما حب الإنسان لله فقد ورد ذكره في القرآن ثلاث مرات فقط، تعيننا منها واحدة وهي قوله:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»
(آل عمران ٣١) وذلك لأنها أولاً تشير إلى

المكانة التي وضع محمد فيها نفسه من ربه، وثانياً لأهميتها التي تظهر عندما نبعث في مكانته في علم الكلام الإسلامي. وفي آية أخرى يقول: «قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ»
(آل عمران ٣٢)، وهنا يظهر أن محمد (ص) يشعر بشعور عيسى (عليه السلام) الذي يقول: «من تقبلني قد تقبل من أرسلني»
(إنجيل متى ١٠، ٤٠)، كما يقول أيضاً: «إن

في المسيحية تعادل (LOGOS) اللوغوس اليوناني، فهي القانون الذي يمسك بالوجود ويحول بينه وبين الانهيار، فهي تربط بين الله والعالم. ولكن الإيمان المسيحي الذي تؤسسه المحبة بين الله والإنسان يعاني أزمة في عصرنا، والحداد المفكرين مثل (فيورباخ وألبير كامو)، ليس نتيجة التأمل في العالم الحديث، أي نتيجة معاينة الواقع الرديء، للإنسان.

يقول (هنري أفرون) في كتابه عن فيورباخ فيلسوف الإلحاد: «علينا ألا ننسى أن فيورباخ المفكر الذي بزغ في القرن التاسع عشر حيث وصلت أزمة العصور الحديثة إلى ذروتها، لم يكن يرى في الأمر اختياراً بقدر ما كان يرى فيه معاينة. فإذا ذلك يبدو الشعور الديني غائباً عن عالم لم يعد يؤمن بالوحي لأنه انفصل عن التعالي إن فيورباخ مثل معاصره كيركجور. ينعي على المسيحية كونها قد أصبحت في عالمنا الحديث: متحللة، واهنة، مريجة، حرفية، وإبيقورية (باحثة عن اللذة) إنه ملحد دون شك ولكنه ملحد بسبب غلوه في الدين.⁽¹⁾

وقد علق كاتب كاثوليكي هو (آرثر جيسون) على (كامو) قائلاً: «لقد نجم إلحاده عن ملاحظته الثاقبة لعالم مجنون عالم قاس عالم أعمى عالم عابث وجد فيه

الإنسان بنفسه وبربه. والمحبة المسيحية تتجلى في حادثة فذة تؤلف انقطاعاً في مجرى التاريخ، بين ما قبلها وما بعدها، ففيها يتقاطع المقدس والدينيوي. فقد أرسل الله ابنه المسيح إلى العالم ليعاني البؤس والشقاء مثل البشر، فتعذب ومات على الصليب لكي يقدي البشر بنفسه. قول القديس (ترتوليان): «لقد صلب ابن الله، وهذا غير معقول، ولذلك فإنني أؤمن به»، وهذا الإيمان هو مفارقة مذهلة حسب آية الإنجيل: «طوبى لمن آمن ولم ير». فالإيمان يستند إلى الحياة الداخلية للإنسان وليس إلى وقائع العالم.

إن منطق المحبة مفارق لمنطق العالم ومناقض له، وهذا ما يتجلى في تجربة الإيمان: فالمسيحية ليست تعاليم، ولكنها الإيمان بحادثة فذة، الإيمان بأنها حدثت في التاريخ، فقد هبط ابن الله إلى العالم وتعذب ومات على الصليب، وبذلك فدا البشر بنفسه.. والمسيحي الحق هو من يهتدي بتجربة المسيح ويمنح نفسه للبشرية على نحو ما. فالمسيحية ليست التعاطف ولكنها منح الذات.. فهي تعني الرحمة أيضاً، إنها فعل عطاء الذات للآخر وللشريعة كلها. إن حمل الصليب هو رمز المحبة في حدها الأقصى، وهو يلخص الإيمان المسيحي كله. المحبة

الإلهي- الإنساني الذي أصبح غائباً عن عصرنا، وبغيابه غاب الإنسان نفسه، فالإنسان - الشخص هو كائن أنطولوجي، متجذر في الوجود، فهو في علاقة مع نفسه وعلاقة مع الآخرين وعلاقة مع المتعالي.. وهذه العلاقات هي التي تؤسس الإيمان في النفس البشرية. ولكن الإيمان لا محل له في سيكولوجية الإنسان الحديث، فبنية النفسية مصممة وفق أنموذج مغلق، منفصل عن عالم الحقيقة والقيمة، وبعد التعالي بكليته، التعالي الديني، الفلسفي، الأخلاقي، الجمالي.. معطل عنده، فهو إنسان البعد الواحد، حسب عنوان لـ (ماركوزه) أي بعد الحياة اليومية.. وهذا الإنسان تبرره إيديولوجية وضعية positive، فالإنسان ليس سوى ظاهرة طبيعية يدرسها العلم الوضعي فتحن في عصر الفردية الذرية Atomique الشاردة التي لا ناظم لها سوى المعايير الخارجية، ولا انتماء خارج الأنا.

المحبة الإنسانية منوطة بالشخص، والمحبة اليونانية منوطة بالإله (ايروس Eros) إله الجمال والعشق.. ونزعتة الجمالية تحمله على الهيام المجنون بالجمال المطلق، ولتلك جعله أفلاطون، الذي لا تتفصل فلسفته عن النزعة الجمالية، جعله نابض الجدل الصاعد في فلسفته. فعالم المثل

عدداً كبيراً من الموجودات البشرية يتجنب بحرص بالغ وضع الفناء الذي هو في ذاته وضع رفيع لأنه يميز الإنسان عن الكائنات كلها..

ولكن الناس يهربون من الموت، يستبعدون فكرة الموت على أنها فكرة مثبتة للعزيمة، وذلك لافتقارهم إلى الشجاعة الضرورية لمواجهة القلق الذي تثيره هذه الفكرة. لقد قيل إن المحبة قوية كالموت، ولكن فكرة الموت في هذا العصر تدمر إمكانية المحبة. فقد فقد إنسان العصر القدرة على الحب لأنه محاصر بالخوف والعدمية. فالإلحاد يغزو الإنسان من خارجه. والإنسان المعاصر يعاني انفصلاً أليماً بين الشعور الأخلاقي في داخله وبين الدين المستلب الذي استولت عليه السياسة العدمية، فإنسان العصر هو فردية ذرية مستأصلة لا جذور لها ولا انتماء فهي تمضي مع كل ريح.. فهي نقيض الشخص فالإنسان الحديث لم يعد شخصاً، ولم يعد قادراً على الحب، فهو فقد نقطة استناده في العالم فهو لا يعرف أين يسند رأسه، وهذا ما تعبر عنه الآية الكريمة في صورة قاسية: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا حَرَّمَ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ»^(٧)

المحبة المسيحية منوطة بالشخص

الحب الصممي للآخر نرى خلاله الذات العميقة للآخر. فالتعاطف مع الآخر هو الذي يؤهلنا لمعرفة بضره من الحدس. إن الفيلسوف (برغسون) يعرف الحدس: «بأنه التعاطف الذي به نخترق ماهيات الأشياء». ولا بد من أن نضيف ماهية الإنسان أيضاً، فالمحبة المسيحية هي لقاء إنساني صممي، حميم يقوم على التعاطف. وفي عصرنا هذا الذي يعاني من جرح الإلحاد، وضياع الحوار ببعديه الإنساني - الإلهي والإنساني- الإنساني، عصرنا المغلق على الأنا، فهو عصر عديمي.. تضعيح المحبة الشخصية بضياع التعالي ويصبح الفرد واقعة ذرية هاربة من الصممية.

في العصور العدمية يتعاطف الناس تعاطف القنافظ: إلى الدرجة التي يبدأ عندها وخز الأشواك: أشواك الأنانية والحذر وسوء الظن، والبارانويا.. وفي العلاقات الإنسانية: الصداقة والحب والزواج.. نجد أن الصممية مفقودة والعلاقة هشة لا قوام لها.

عصرنا عصر مأساة، ونحن نجهد في سبيل الأنفهمه كذلك.

فأهم سمة لعصرنا هي تفادي العلاقة الحميمة، العلاقة الصممية Intimité وتجنبها بدلاً من الوقوع فيها والانجرار

الأفلاطوني يمثل الوجود الحق للعالم، فهو لذلك يملك الجمال المطلق.

إن إيروسي Eros يمتثل غريزة الحياة في نظرية فرويد التي تقابل غريزة الموت، فهو لذلك لا يتفصل عن الغريزة والشهوة الجنسية أو الشبقية Érotisme المشتقة من اسمه. فالمحبة اليونانية ذات طابع جمالي - إيروسي (شبقية أو شهواني)، أما المحبة المسيحية Agapé فتقوم على احترام الفرد الإنساني بصفته ذاتاً أو شخصاً. أي كائناً أخلاقياً. ويرى الفيلسوف الأخلاقي (كانط): أن الإنسان ينبغي اعتباره غاية في ذاته لأنه قيمة في ذاته، فلا يجوز اعتباره وسيلة أبداً. وعبارته المشهورة: «لو كانت سعادة البشرية كلها متوقفة على قتل طفل بريء لكان هذا عملاً غير أخلاقي». وهذا يعني أن الإنسانية كلها مكثفة في الشخص. وهذا مايلتقي مع الآية القرآنية الكريمة: « مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا » (المائدة ٣٢). إن المحبة الشخصية المسيحية الإسلامية تضحى بالجمال على مذبح احترام الإنسان بصفته قيمة أخلاقية.

إن إيروس ليس شخصاً ولكنه نزعة، وقد حل محله الشخص في أديان الوحي، ومع الشخص ظهر نمط جديد من الحب هو

(أي إعادة الإنتاج البيولوجي)، قد بدأ يدخل شيئاً فشيئاً حيز التطبيق.. بدأ صارت الحاجة الجنسية تفتقد طابع الحاجة، وصار الإنسان الحديث يقتحم هذه القوة (السحرية) المهيبة: الرغبة التي تولد من الحاجة وتختلف عنها اختلاف «عالم» عن «عالم» آخر في ذات المجموعة الكونية.

إن الحداثة في النهاية، ما هي إلا هذه المحاولة في اكتشاف الرغبة واستملاكها.. من هنا بدأنا نرى ارتقاء الجنس إلى اللغة، وهو يتحول إلى مجرد خطابات حول (إيروس) Eros وتاناتوس Thanatos و أغاييه Agape، إذ إن التحكم غير الأكيد، بعد، من جانب الوعي، بالعنصر البيولوجي، إنما يقود إلى ما يشبه أزمة أخلاقية، حيث يصبح إرواء الحاجة أمراً يسيراً، يصير الكثيرون يحققونه بدون المرور في الرغبة، كما لو كانت الرغبة تفرض قيوداً وإلزامات موروثه من قرون الإلزام والإكراه.

فالحب الحديث يبحث عن طريقه بين التحقيق المباشر للحاجة الجنسية، ذلك التحقيق الذي يستبعد الهوى والاحتدام العاطفي، وبين الهوى المجاني واليائس، أو بين اللذة الخام والإباحية المجردة»^(١٠)

إننا نحيا ضمن مناخ الحداثة حيث «يشكل القلق والانحصار والوحدة ظواهر

إليها». إن الجنس في هذا العصر ليس أقل مما كان عليه الحال في القرن التاسع عشر، فالعكس هو الصحيح، إلا أن الجنس بالنسبة للشخصية النرجسية الحديثة، يتجنب الحميمية إلى درجة الانفصال عنها»^(٨)

انفصال الجنس عن الحميمية، تلك هي المشكلة التي اكتشفها بدوره المفكر الماركسي (هنري لوفيفر)، وعرضها في مقاله عن الحداثة «إن الفصل الذي لا يمكن تضاديه، والشقاق الحاصل بين البيولوجي والإنساني، يعودان بمحصلات أليمة: برودة قاتلة، وإذا لم نشأ أن نجتر الكلمات: فتور رهيب شامل.. لدى النساء والفتيات خصوصاً، كما هو معروف، ولكنه فتور لا يوفر الفتیان أيضاً. إن النساء يتحرزن من خلال الفتور، أو من خلال الاشتعال الكاذب، وهذا ما هو أسوأ. أما عن الفتیان فإنهم لم يحدث لهم أن تشككوا بفحولتهم مثلما يحدث اليوم. ويعرف الأطباء، و الأطباء النفسيون، والمحللون النفسيون... أكثر من سواهم عن اللااكتفاء (عدم الإشباع)الحاصل..

و يعمل هذا الشقاق على تحرير العملية الجنسية من الرغبة، وطبع هذه العملية بالتجريد»^(٩)

«التمييز بين الحب (أي الجنس معاشاً على نحو إنساني) وبين الحاجة الجنسية

الفضاطمة (فحتى مراحل ما قبل التاريخ الإنساني، أي التاريخ مثلما يدعوه ماركس) كانت بعيدة عن أن تنتهج مثل هذا النهج. إن حقيبتنا لم ترتدع عن أي من أنواع الرعب: قتل الإنسان والإبادة الجماعية وحروب الفتك و«التطهيرات» السياسية وتهجير السكان الخ.. هكذا تشكل المطالبة بالرفاه، والعنف المعمم، وجهين اثنين للوحة كبيرة واحدة. فالحاجة إلى الأمن تتماشى دائماً مع انعدام الأمن..

إن الحقيبة نفسها تشجب التراجيدي وتمضي قدماً في التراجيديا. فهي حقيبة العنف المنفلت، التي لم تعد ترغب، مع ذلك، بسماع شيء عن الأهواء العنيفة، ربما لتشبعها بالعنف. إنها تحتمي، خائفة، بالتطابق والعادة، وترفع (الابتسام) كشعار فهي تطمئن نفسها وتتطهر، بقدر ما تستطيع، عبر (المزاج الفكه) والطيبة والنزوع الإنساني، المرموز إليها كلها بالضحك شديد الاستقبال» (١١)

إن النظرية النقدية تلج على النتائج النفسية المترتبة على هشاشة الحياة الحديثة. إن (غيدنزن)، أحد أركانها، يعنى على سبيل المثال بـ (أمن الذات الأنطولوجي). و يشير الأمن الأنطولوجي إلى إحساسنا القوي بواقعنا ومثروعية كينونتنا.

نفسية تتعاطم يوماً بعد يوم.. دعونا نذهب أبعد من النزعة النفسية الفردية ومجال الانطباعات والتعبيرات..

هنا، ألا يتمثل (الجديد) الحقيقي و(الحديث) الحقيقي بالتناقض الصارخ بين الوحدة الفردية المتعاطمة، وبين تجميع الحشود ورضها في المدن العملاقة والمصانع الضخمة والمكاتب الفارهة وفي الجيوش والأحزاب؟ إنه الصراع بين هذا (التفتيت الذري) L'atomisation الذي تشهده حياتنا الحديثة (و قد جرى فضحه مراراً، ولكن بصورة واحدة دائماً) وبين التنظيم المفرط Sur-organisation الذي يؤكد هذا التفتيت، يرافقه ويستلزمه بطبيعة الحال. إننا نرى أمامنا تشريك المجتمع (من المشاركة والاشتراكية) (-Socialisation Delasociété) وهو يتلاحق ويضطرر. فشبكة العلاقات والاتصالات تصبح أكثر تركزاً و فاعلية، في الوقت ذاته الذي يتعاطم فيه عزل الوعي الفردي وإساءة معرفته. عند هذا المستوى يقيم التناقض.

لقد أصبحت الحاجة إلى الأمن- وهذا أيضاً مفهوم يصعب حتى الآن تحديده أو صياغته.. يظل الأمن يشكل أول التطلعات وأوضحها. لكن، في الوقت نفسه، ما من حقبة أعطت قدراً موازياً من الأمثلة على

(ويحاول بعض علماء الاجتماع تعريف الحداثة على نحو أكثر إيجابية وذلك من خلال مبدأ (الحركية Mobilité)، مثلاً: حركة التقنية، والحركية الاجتماعية (العلاقات بين الأفراد وبينهم وبين المواضيع والعمل، بما تشهده، هذه العلاقات من انقلابات دائمة) والحركية: الثقافية والحركية الأخلاقية، والتكيف المتجدد وقد أصبح ضرورياً بفعل عوامل التغيير.. إن المفاجئ في تحليل كهذا هو التناقض الحاصل بين إلتزامات مبدأ الحركية، وبين تركيز الاهتمامات العامة- على كل الأصعدة- على مشكلات الثبات والأمن والبنية والتوازن. أقلن يكون الصراع الناجم أكثر جوهرية من كلا الطرفين؟ إن الصيرورة تتسارع و تلهث في كل الأنحاء.

و من كل الجهات يرفع البشر إلى المصير.. ندأتهم اليأس: «توقفوا دعنا بسلام، لا يمسننا الأذى ننعم بالهدوء. كف، ليس فقط عن تدمير الكوكب، وإنما عن كل فكرة تدمير. دعنا نجيا حياتنا، وأرحنا»^(١٢).

الإنسان يطمح إلى الأمن الأنطولوجي ولكن الضرورة تلفه في صيرورتها العنيفة التي تحول بينه وبين التشخصن والذاتية وبذلك يفقد القدرة على التوازن والحب.

و نظرة (غيدنز) إلى مشكلة الأمن الأنطولوجي هي نظرة تفاعلية اجتماعية مميزة... و يبدو أن (غيدنز) يفترض أن التفاعل يحد ذاته سوف يجعلنا في مأمن، لأن الذوات الإنسانية هي، أنطولوجياً، كائنات متفاعلة مرنة، وإذا ما أقمنا من التفاعل ما يكفي فسوف نغدو آمنين أنطولوجياً، إن لدينا عالماً داخلياً يصوغ ما نقوم به في تفاعلاتنا.

و غيدنز يعتمد على أعمال ر.د. لانغ في تناوله الأمن الأنطولوجي، وكان هذا الأخير قد رأى أن انعدام الأمن الأنطولوجي المزمع يشكل أساس المرض العقلي (الفصام)، حيث يعاني الفصاميون من انعدام أمن شديد بصدد هويتهم ويكونون عاجزين عن تأكيد استقلالهم أشد العجز، بحيث يغيب لديهم كل إحساس بالهوية الشخصية. ثم إن لانغ يؤكد أن الأمن الأنطولوجي ليس ذلك الشرط الوحيد الذي يمكن تحقيقه، بل يوجد في حالة من التوتر مع انعدام الأمن هي مصدر حريتنا واستقلالنا.

و ذلكم هو نوع من الديالكتيك بين إحساسنا بالارتباط وإحساسنا بالانفصال، فحتى الأسوياء الأصحاء عقلياً يتوسون، كجزء من شرطهم السوي بين الشعور بطفيان الآخرين عليهم و الشعور بالرغبة في الارتباط بهم»^(١٣).

العدمية (التهلستية) (Le Nihilisme)

«لقد مات الله ومات الجمال معه. كل شيء مباح. لا شيء يمنع انفلاتة العنف. ليست الأخلاق بقادرة على فعل شيء. والفن لا يعوض الحياة، الحياة الحقيقية، الحياة الغائبة. الفن يساهم في صنع الاستلاب. ثم هاهو الفن يجف. سيموت الفن تاركاً إيانا في العراء. ليست العدمية انحذاراً. إنها الاختبار الحقيقي.

إذا كان لنظريات (نيتشه) شيء من العمق، فإننا الآن في العدمية. بل إننا نلمح حتى المخرج منها الآن، نلمح الانفتاح والخلاص. سوف نخرج منها في اللحظة التي يتفق فيها الفلاسفة والأخلاقيون وعلماء الجمال على الرثاء لدخولنا في العدمية. تلك العدمية التي لا تعمل التحريمات المسنة بحقها إلا تقنيها والكشف عنها في أن. العدمية، من غير الممكن اغتفارها لدى الوعي الاعتيادي، الصاحي.. العدمية تعلن عن مستقبل آخر.. إننا من العدمية الآن في الصميم. كيف تمكن الإجابة؟ ما من شك في أن العدمية ملازمة للحدثة. ويوماً ما، ستبدو الحدثة، صراحة، كما لو كانت حقبة العدمية.. ليس بمقدورنا في الحقيقة

الاستغناء عن الفرضيات المتطرفة من أجل أن نفهم الحدثة مثل تخريب المعمورة»^(١٤)
العدمية هي إلحاد جذري: إلحاد بالله والإنسان والقيم.

ولا بد لنا أخيراً من التساؤل حول قصد الأستاذ أنطون مقدسي من اختيار هذا الموضوع بالذات: الحب في الفلسفة اليونانية وفي الفلسفة المسيحية. ترى هل كان مجرد أكاديمي يعرف طلابه بالتراث ويدربهم على معالجة مشكلاته وبذلك يدخلهم الفلسفة من بابها العريض، باب المشكلات الإنسانية؟

يقول هيجل: لن تستطيع أن تكون أفضل من عصرك، وفي أحسن الحالات لست سوى عصرك. وأنطون مقدسي كان أكثر من أكاديمي، أكثر من مدرس فلسفة، كان فيلسوفاً شخصانياً يعتبر العلاقة الشخصية أو العلاقة بين - الذاتية: علاقة الحب أو الكراهية أو اللامبالاة، ويتعبير أدق: موقف التخارج والانفتاح على الوجود، أو موقف الإنغلاق على الأنا، الأول هو موقف الحب والثقة بالآخر وبالوجود، والثاني هو موقف الشعور بعدم الأمن وبالتالي تجنب الضميمة أو الانفتاح. والاعتصام بالحدز وسوء الظن إلى درجة (البارانويا)..

كان أنطون مقدسي يعتبر العلاقات

بين الذاتية Inter-Subject بصورتها: الإيجابية و السلبية، الانفتاح والانغلاق.. هي مقياس الحضارة، فالحضارة تتجلى من خلال انعكاسها في الشعور الفردي، والفرد هو مقياس الحضارة، وهذا يعني أن جوهر الحضارة هو أخلاقي وليس تقنياً.

موقف الانفتاح هو موقف الحب، أما موقف الانغلاق فهو موقف الكراهية التي تنذر بالعدمية. إن العدمية هي التعبير عن بؤس العصر، عن مرضه القاتل، ويمكن الاقتراب من فهمها، من خلال مفهوم الطاقة واقتصاد النفسي، فالعدمية هي نزعة البقاء في مستوى الحد الأدنى من بذل الطاقة، واقتصادها النفسي خاضع للأنا الشحيح أو اللثيم، فاللؤم مشتق من لم أو انكمش، فهو حالة مرضية هي نقيض السخاء الروحي أو الطبع الكريم القادر على منح الحب المجاني النزيه، فاللؤم هو مرض في الطبع، فهو دون مستوى التقييم والاعتبارات الأخلاقية، وذلكم هو جوهر العدمية التي تخضع الشعور الإنساني لاقتصاد الأنا، فالعدمية هي عطالة نفسية تقابل العطالة الفيزيائية في الطبيعة، وهذا ما يفسر انغلاق الأنا على ذاته ورفض الانفتاح على الوجود بأبعاده: بعد التعالي نحو القيم، وبعد التلاقي مع الآخر.. فالعدمية هي مرض في الحضارة

والشفاء منها يعني عودة الحضارة إلى الحالة السوية، حالة الصحة.

إن أنطون مقدسي قد عاش عصره وتفاعل معه وعانى مشكلاته وفي مقدمتها: بؤسه العدمي، ذلك المرض القاتل الذي ينبغي الشفاء منه بالحب، فالحب والعدمية على طريقتين، الأولى يمثل الانفتاح والثانية تمثل الانغلاق، الذي يهيمن على عصرنا.

ولكن أنطون مقدسي يراهن على ميتافيزيقا الحب التي تشخص الإنسان، تساعد على الانفتاح. وهذا ما نجده في التحليل النفسي: فبدون التعاون مع الآخر نفشل في فهمه، وبالتالي نفشل في فهم أنفسنا، وبذلك يضمّر الشعور بالذات الذي يقوم على تجربة المشاركة، فلا أنا بلا أنت كما يقال. وبمقدار سخائنا في بذل الحب للآخر، نسمو بإنسانيتنا: «وأن نكون قادرين على أن نجلس في علاقة حقيقية مع كائن إنساني آخر، يساوره قلق عميق أو شعور بالذنب أو يعاني مأساة معلقة فوق رأسه هذا الموقف يعتبر أسوأ ما في إنسانيتنا جميعاً. وهذا ما يجعلنا نؤكد على أهمية التلاقي (اللقاء الصميمي أو الحميم Intime مع الآخر) بدلاً من مجرد العلاقة. وفي هذا التلاقي لابد أن أكون قادراً-

قادرة على منحه. فالموقف الديني والموقف العلمي يتقاربان، ويمكن أن يكونا متعاونين، وهكذا يكون رهان أنطون مقدسي على ميثاقيزيما الحب أو فلسفته، قائماً على أساس راسخ، فالحب (ينبغي) أن يقهر العدمية إذا كان للإنسان مستقبل.

إلى حد ما- على معاناة ما يعانيه المريض ووظيفتي كعلاج، هي أن أكون منفتحاً. على عالمه» (١٥)

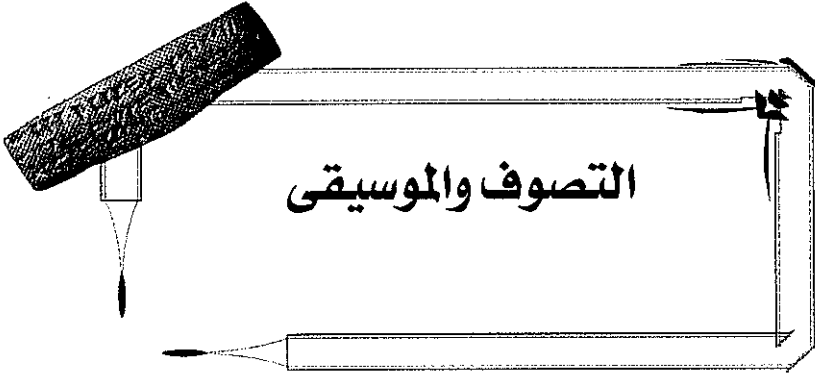
إن علاقة الحب في الدين (الإسلام والمسيحية)، أي علاقة الله بالإنسان، تشبه علاقة المحلل النفسي بمريضه، ففي الحالتين نجد إنساناً يتلقى الحب من ذات

الهوامش

- ١- الان تورين، نقد الحداثة، الترجمة العربية.
- ٢- المصدر السابق.
- ٣- كارين ارمستونغ. تاريخ الله، مترجم إلى العربية بعنوان الله والإنسان.
- ٤- رينولد نيكلسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مقالة الشخصية في التصوف، الحضارة الأولى.
- ٥- المصدر السابق.
- ٦- هنري افرون، فيوريخ، الترجمة العربية.
- ٧- سورة الحج: ٣٠-٣١.
- ٨- الان هاو: النظرية النقدية: (مدرسة فرانكفورت)- ترجمة ثائر ديب.
- ٩- هنري لوفير، مقال: ما الحداثة، الترجمة العربية.
- ١٠- المصدر السابق.
- ١١- المصدر السابق.
- ١٢- الان هاو: النظرية النقدية: (مدرسة فرانكفورت)- ترجمة ثائر ديب، ص ١٨٨.
- ١٣- هنري لوفيفر، مقال: ما الحداثة، (مصدر سابق).
- ١٤- المصدر السابق.
- ١٥- رولو ماي، الأسس الوجودية للعلاج النفسي، الترجمة العربية.



الدراسات والبحوث



محمد قجة

نشأت الموسيقى مواكبة للفطرة الإنسانية في الانسجام مع الإيقاعات والأنغام. وتطورت من خلال ارتباطها بالسحر والمعابد القديمة، واستخدامها في تلك المعابد على نطاق واسع لتأدية الملقوس الدينية المختلفة. وكانت تؤدي دوراً هاماً في صهر الجماعات وضبطها وانتظامها في نمط متجانس. ولكي تؤدي هذا الدور سخرت لها الثقافات والإمكانات خلال كل الحضارات منذ فجر التاريخ البشري، ومن المعابد إلى القصور، إلى كل شرائح الحياة الاجتماعية.

باحث في التراث الفريسي ونسب جمعية المعابد

العمل الفني الطال شادي العسيمي

**أيها المبعوث فينا
جئت بالأمر المطاع
جئت شرفتم المدينة
مرحباً يا خير داع**

وكانت سيرين جارية حسان بن ثابت
الأساذة التي تتلمذت عليها عزة الميلاء في
المدينة المنورة. وفي المدينة المنورة تطور فن
الموسيقى والغناء على يد عزة الميلاء وجميلة
وسائب خاثر وابن سريج ومعبد وابن محرز
والغريض وسواهم. إلى درجة أن زرياب
عندما افتتح معهداً لتدريس الموسيقى في
قرطبة سماه «دار المدنيات».

واشتغل كثير من الخلفاء وأبنائهم
بالموسيقى- كما يروي الأصفهاني في كتابه
الأغاني- من أمثال: عبد الملك بن مروان
وسليمان وعمر بن عبد العزيز والهادي
والواثق وإبراهيم بن المهدي وعليه بنت
المهدي.

كما شهد منتدى سكيئة بنت الحسين
نشاطاً أدبياً وموسيقياً رفيعاً. وعرف العرب
التأليف الموسيقي أيام الأمويين على يد
يونس الكاتب الذي ألف كتاب النغم وكتاب
القيان.

وتطور التأليف الموسيقي في بغداد
والأندلس على يد الأصفهاني وإبراهيم
الموصلي وابنه اسحاق وزرياب والكندي

وعرف الشرق القديم تطور هذا الفن
في سومر وبابل وأوغاريت وحلب ومصر
القديمة. ونحن نذكر أورنيثا في حضاراتنا
العريقة، كما نذكر المغنية المصرية تبتوت
التي جاءت مع فرقته إلى بلاد الشام
وذهبت فرقة من بلاد الشام لتغني في مصر
وذلك حوالي ١٦٠٠ ق.م وهذا أمر بالغ
الدلالة والأهمية (١).

وفي الجزيرة العربية تروي لنا الدراسات
التاريخية أخبار «جرادتي عاد» اللتين كانتا
تغنيان لمعاوية بن بكر من ملوك العماليق (٢)
وكذلك جرادتي أمية ابن أبي الصلت.

وعرف العرب في باديتهم الحدا
والأرجاز والسناد والنصب (٣).

وحيثما هاجر الرسول الكريم «ص» إلى
المدينة المنورة استقبلته فتيات بني النجار
وهن ينشدن :

نحن جوار من بني النجار

يا حبيذا محمد من جار

إلى جانب إنشاد النسوة والصبية
للأنشودة المعروفة:

طلع البدر علينا

من ثنيات السوداع

وجب الشكر علينا

ما دعا الله داع

اسم الصوفي. والتفصيل أن يلاحظ فيه خمس صفات : الصلاح والفقر وزِي الصوفية، وأن لا يكون مشتغلاً بحرفة وأن يكون مخالطاً لهم بطريق المساكنة. وهذا رأي الغزالي.

٢- التصوف رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق الرذيلة (٨) وهذا تعريف ابن الجوزي في كتابه (تلبس ابليس).

٤- يرى ابن خلدون في مقدمته أن التصوف من العلوم الشرعية الحادثة في الأمة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا فيما يقبل عليه الجمهور من لسنة ومال وجاه. والانفراد عن الخلوة في الخلوة للعبادة. فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة. (٩)

وهناك تعريفات أخرى كثيرة للتصوف لا مجال لها الآن. ومن المعلوم أن تطور التصوف ارتبط بأسماء مثل الحسن البصري والمحاسبي والجنيد والسري السقطي والكرخي والحلاج والتستري وابن عربي وابن

المسعودي وابن سينا والأرموي وإخوان الصفا، وفي حلب الفارابي لدى سيف الدولة. ومقدم بن معافر وابن قزمان وعبادة القزاز في الأندلس.

وخلال هذا الطور عرف العرب عدداً من الآلات مثل : القانون والعود، والرباب، والكمنجة، والقيثارة والطنبور، والناي، والراح، والكنارة، والدف والصنج، والكاسات، والطبل، والقصعة.. إلخ. (١٠)

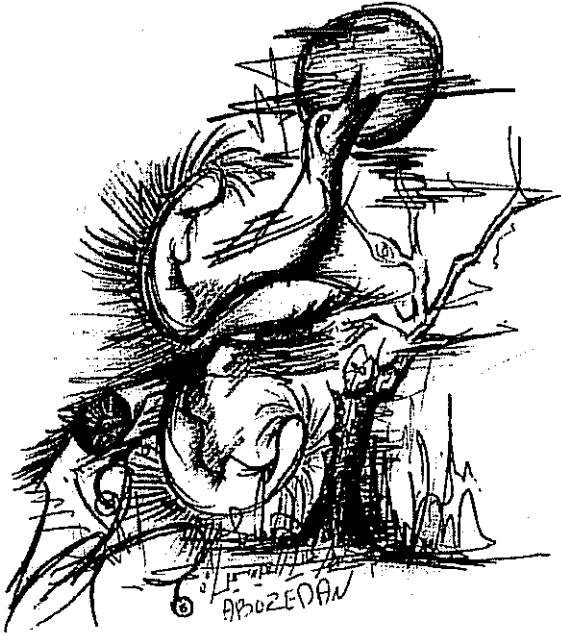


بين التصوف والموسيقا،

ليس مجالنا الآن البحث في أصل تسمية «التصوف» أهي من الصفاء، أم من الصوف، أم من الصفة أم من كلمة «صوفيا» الإغريقية بمعنى الحكمة. ويبدو من ملاحظة شعر ابن عربي وغيره من المتصوفة أن التسمية ترتبط بخرقه الصوف التي كان يلبسها المتصوفون (٥) أما تعريف التصوف ففيه آراء متباينة منها:

١- التصوف علم تعرف به أحوال تزكية النفوس وتنقية الأخلاق وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية. وهذا التعريف لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري. (٦)

٢- التصوف أمر باطن لا يطلع عليه، ولا يمكن ضبط الحكم بحقيقته، بل بأمور ظاهرة يعول عليها أهل العرف في إطلاق



والرقص في الأذكار الصوفية. لأن السماع فيه تيسير للإيقاعات المحببة إلى النفوس. وحركات الرقص في الأذكار فيها تصعيد للريجات وترويض للنفس ورمز عن الحركات الدورية للأفلاك والكواكب وعن الروح الثملة بالعشق الإلهي..

ويسرى الشبلي أن السماع ظاهره فتنه وباطنه عبره فمن عرف الإشارة حل له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنه وتعرض للبلية.^(١١)

وبصورة عامة فإن الطرق الصوفية

سبعين والسهروردي وابن الفارض وعبد القادر الجيلاني وجلال الدين الرومي وعبد الغني النابلسي والمكزون السنجاري وحسن بن حمزة الشيرازي والكرماني. بعد هذه العجالة في تعريف التصوف وأعلامه، يمكننا أن نتساءل عن العلاقة بين التصوف والموسيقى. لقد أشار بروكلمان في حديثه عن التصوف إلى أن المتصوفة يلقون

الدروس العامة في المساجد وفي الأوساط المختلفة الخاصة بهم وهم يحاولون أن يحركوا في نفوسهم الشعور الصوفي ويصقلوه عن طريق السماع والموسيقى.^(١٢)

وقد كان السماع والموسيقى سمة لبعض الطرق الصوفية، في الوقت الذي رفض فيه بعض المتصوفة ذلك، بينما وفق سواهم بين الموقفين.

ومن المعلوم أن المولوية وزعيمها جلال الدين الرومي من أكبر المؤيدين للسمع

وانتقل من خلالهم إلى الحياة العامة.^(١٣) وقد أفاض الغزالي في كتابه إحياء علوم الدين في الحديث عن الصوفية والسماع واستغرق في ذلك أكثر المجلد الخامس في كتابه. وهذه خلاصة رأي الغزالي في السماع^(١٤)

إنما الاختلاف في استماع الأشعار بالألحان، وقد كثرت الأقوال في ذلك وتباينت الأحوال فمن منكر يلحقه بالفسق، ومن مولع به يشهد بأنه واضح الحق ويتجاذبان في طريق الإفراط والتفريط. قيل لأبي الحسن بن سالم كيف تكرر السماع وقد كان الجنيد وسري السقطي وذو النون يسمعون؟ فقال: كيف أنكر السماع وقد أجازته وسمعه من هو خير مني؟ فقد كان جعفر الطيار يسمع، وإنما المنكر اللهو واللعب في السماع وهذا قول صحيح.

أخبرنا الشيخ طاهر بن أبي الفضل عن أبيه الحافظ المقدسي قال:

أخبرنا أبو القاسم الحسين بن محمد بن الحسن الخوافي قال أخبرنا أبو محمد عبد الله بن يوسف قال حدثنا أبو بكر بن وثاب وقال حدثنا عمرو بن الحارث قال حدثنا الأوزاعي عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن أبا بكر دخل عليها وعندها جاريتان تغنيان وتضريان بدفين ورسول

ارتبطت بالسماع بطريقة أو بأخرى سواء أكانت قد استخدمت الدفوف والمزاهر والطبول والنايات أم اكتفت بالكلام الموقع الموزون المعنى وفق مقاماته وأنغامه.

وقد عرف التاريخ الإسلامي عدداً كبيراً من الطرق الصوفية كالقادرية والرفاعية والسهروردية والشاذلية والبدوية والدسوقية والمولوية والكبروية والبسوية والششتية والحريسية والنقشبندية والبكتاشية واليونسية. وقد انقرض كثير من هذه الطرق وبقي بعضها حتى اليوم، وهي تختلف في نسبة استعمالها للموسيقى في أورادها وأذكارها.

ومن أبرز المدافعين عن السماع في الطرق الصوفية الهجويري في كتابه كشف المحجوب إذ يقول:

«اعلم أن السماع وارد من الحق وتزكية لهذا الجسد من الهزل واللهو ولا يكون طبع المبتدئ قابلاً للحديث الحق بأي حال. بورود ذلك المعنى الرباني يكون للطبع انقلاب وحرقة وقهر، فجماعة تفقد الوعي وجماعة تهلك ولا يوجد أحد يخرج طبعه عن حد الاعتدال في السماع»^(١٥)

إن السماع في الطرق الصوفية يتوسلون به إلى حالات من الوجد والتواصل مع المحبوب. وقد أخذ حيزاً من حياة الصوفيين

الماهية فيه تحريماً وتحليلاً. فإما الدف والشبابة وإن كان فيهما في مذهب الشافعي فسحة؛ فالأولى تركهما والأخذ بالأحوط والخروج من الخلاف.

وأما غير ذلك فإن كان من القصائد في ذلك الجنة والنار والتشويق إلى دار القرار ووصف نعم الملك الجبار، وذكر العبادات والترغيب في الخيرات فلا سبيل إلى الإنكار، ومن ذلك القبيل قصائد الغزاة والحجاج ووصف الغزو والحج، مما يثير كامن العزم من الغازي وساكن الشوق من الحاج.

وأما ما كان من ذكر القدود والخدود ووصف النساء فلا يليق بأهل الديانات الاجتماع لمثل ذلك.

وأما ما كان من ذكر الهجر والوصل والمقطيعة والصد مما يقرب حمله على أمور الحق سبحانه وتعالى من تلون أحوال المريدين ودخول الآفات على الطالبين، فمن سمع ذلك وحدث عنده ندم على ما فات أو تجدد عنده عزم لما هو آت فكيف يكون سماعه؟ وقد قيل إن بعض الواجدين يقتات بالسماع ويتقوى به على الطي والوصال، ويثير عنده من الشوق ما يذهب عنه لهب الجوع؛ فإذا استمع العبد إلى بيت من الشعر وقلبه حاضر فيه كأن يسمع الحادي يقول مثلاً:

اللَّهُ (صلى الله عليه وسلم) مسجى بثوبه، فانتهزهما أبو بكر فكشف رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن وجهه وقال: «دعهما يا أبا بكر فإنها أيام عيد» وقالت عائشة رضي الله عنها: رأيت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يسترني بردائه وأنا أنظر إلى الحبشة يلعبون في المسجد حتى أكون أنا أسام. وقد ذكر الشيخ أبو الطالب المكي (رحمه الله) ما يدل على تجويزه، ونقل عن كثير من السلف صحابي وتابعي وغيرهم. وقول الشيخ أبي الطالب المكي يعتبر لوفور علمه وكما حاله وعلمه بأحوال السلف ومكان ورعه وتقواه وتحريه الأصوب والأولى. وقال: في السماع حرام وحلال وشبهة؛ فمن سمعه بنفسه مشاهدة شهوة وهوى فهو حرام، ومن سمعه بمعقوله على صفة مباح من جارية أو زوجة كان شبهة لدخول اللهو فيه، ومن سمعه بقلب يشاهد معاني تدله على الدليل ويشده طرفات الجليل فهو مباح، وهذا قول الشيخ أبي الطالب المكي وهو الصحيح. فإذن لا يطلق القول بمنعه وتحريمه والإنكار على من يسمع كفعل القراء المتزهدين المبالغين في الإنكار، ولا يفسح فيه على الإطلاق كفعل بعض المشتهرين به المهملين شروطه وآدابه المقيمين على الإصرار. ونفصل الأمر فيه تفصيلاً، ونوضح

ما يضحك يا رسول الله؟ فحدثه حديث الجارية فقال: لا أبرح حتى أسمع ما سمع رسول الله، فأمرها رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فأسمعته وذكر الشيخ أبو الطالب المكي قال: كان لعطاء جاريتان تلحنان وكان إخوانه يجتمعون إليهما، قال: أدركنا أبا مروان القاضي وله جوار يسمعون التلحين أدهن للصوفية، وهذا القول نقلته من قول الشيخ أبي الطالب فقال: وعندني اجتناب ذلك هو الصواب، وهو لا يسلم إلا بشرط، طهارة القلب وغيض البصر والوفاء بشرط، قوله تعالى: (يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ) وما هذا القول من الشيخ أبي الطالب المكي إلا مستغرب عجيب، والتتره عن مثل ذلك هو الصحيح.

وأما وجه الإنكار فيه فهو أن يرى جماعة من المريدين دخلوا في مبادئ الإرادة ونفوسهم ما تمرنت على صدق المجاهدة حتى يحدث عندهم علم بظهور صفات النفس وأحوال القلب حتى تنضب حركاتهم بقانون العالم ويعلمون ما لهم و عليهم مشتغلين به.

حكى أن ذا النون لما دخل بغداد دخل عليه جماعة ومعهم قوال فاستأذنه أن يقول شيئاً فأذن له فأشده القول:

صغير هوأك عذبني

فكيف به إذا اجتنبنا

أتوب إليك يا رحمن إني
أسأت وقد تضاعفت الذنوب

فأما من هوى ليلى وحبى
زيارتها فإني لا أتوب

فطاب قلبه لما يجده من قوة عزمه على الثبات في أمر الحق إلى المات- يكون سماعه هذا ذكر الله تعالى.

قال بعض أصحابنا كنا نعرف مواجيد أصحابنا في ثلاثة أشياء: عند المسائل وعند الغضب، وعند السماع، وقال الجنيد تنزل الرحمة على هذه الطائفة في ثلاثة مواضع: عند الأكل لأنهم لا يأكلون عن فاقة، وعند المذاكرة لأنهم يتحاورون في مقامات الصديقين وأحوال النبيين، وعند السماع يوجد ويشهدون حقاً.

وسئل رويم عن وجد الصوفية عند السماع فقال: يتبهون للمعاني التي تعزب عن غيرهم فيشير إليهم إلى فيمتعون بذلك من الفرح، ويقع الحجاب للوقت فيعود ذلك الفرح بكاء، فمنهم من يمزق ثيابه، ومنهم من يبكي، ومنهم من يصيح.

وروت عائشة رضي الله عنها قالت: كانت عندي جارية تسمعتني فدخل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهي على حالها، ثم دخل عمر ففرت، فضحك رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال عمر:

النفس. كما نقل عن أبي الدرداء أنه قال:
إني لأستجم نفسي بشيء من الباطل ليكون
ذلك عوناً على الحق.

وإما وجه منع الإنكار في السماع فهو أن
المنكر للسمع على الإطلاق من غير تفصيل
ولا يخلو من أحد أمور ثلاثة: إما جاهل
بالسنن والآثار، وإما مغتر بما أتيح له من
أعمال الأخيار، وإما جامد الطبع لا ذوق له
فيصير على الإنكار.

ونقل أن بعضهم كان يتقلب على النار
عند السماع ولا يحس بها. ونقل أن بعض
الصوفية ظهر منه وجد عند السماع فأخذ
شمعة فجعلها في عينه، قال الناقل: قريت
من عينه، أنظر، فرأيت ناراً أو نوراً يخرج
من عينه يرد نار الشمعة وحكي عن بعضهم
أنه كان إذا وجد عند السماع ارتفع من الأرض
في الهواء أذرعاً يمر ويجيء فيه.

وقال الشيخ أبو الطاليب المكي (رحمه
الله) في كتابه: إن أنكرنا السماع مجماً
مطلقاً غير مقيد مفصل يكون إنكاراً على
سبعين صديقاً، وإن كنا نعلم أن الإنكار
أقرب إلى قلوب القراء والمتعبدين، وإلا فإننا
لا نفعل ذلك لأننا نعلم ما لا يعلمون، وسمعنا
عن السلف من الأصحاب والتابعين ما لا
يسمعون. وهذا قول الشيخ عن علمه الواقف
بالسنن والآثار مع اجتهاده وتحريه الصواب

وأنت جمعت من قلبي

هوى قد كان مشتركاً

إما ترشي مكتئب

إذا ضحك الخلي بكى

فطاب قلبه، ونام وقام وتواجد على
جبهته والدم يقطر من جبهته ولا يقع على
الأرض. ثم قام واحد منهم فنظر إليه ذو
النون فقال: اتق الذي يراك حين تقوم:

فجلس الرجل، وكان جلوسه لموضع صدقه
وعلمه إنه غير كامل الحال غير صالح للقيام

متواجد، فيقوم أحدهم من غير تدبر وعلم
في قيامه وذلك إذا سمع ايقاعاً موزوناً يسمع

يؤدي ما سمعه إلى طبع موزون، فيتحرك
بالطبع الموزون للصوت الموزون والإيقاع

الموزون، وقد يرقص بعض الصادقين بإيقاع
ووزن من غير إظهار وجد وحال، ووجه نيته

في ذلك أنه ربما يوافق بعض الفقراء في
الحركة فيتحرك بحركة موزونة غير مدع

بها حالاً ووجداً، يجعل حركته في طرف
الباطل، لأنها إن لم تكن محرمة في حكم

الشرع ولكنها غير محللة بحكم الحال لما
فيها من اللهو، فتصير حركاته ورقصه من

قبيل المباحات التي تجري عليه من الضحك
والمداعبة وملاعبة الأهل والولد ويدخل

ذلك في باب الترويح للقلب. وربما صار
ذلك عبادة بحسن النية إذا نوى به استجمام

الآلاء، والنعماء، وسماع العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان، ولكل واحد من هؤلاء مصدر ومقام. وقال أيضاً الموارد ترد فتصادف شكلاً أو موقفاً بأي وارد صادف شكلاً مازجه؟ وأي وارد صادف موافقاً ساكنه؟ وهذه كلها مواجيد أهل السماع وما ذكرناه حال من ارتفع عن السماع، وهذا اختلاف منزل على اختلاف أسام البكاء التي ذكرناها من الخوف والشوق والفرح، وأعلاها بكاء الفرح بمثابة قادم يقدم على أهله بعد طول غيبته فعند رؤية الأهل يبكي من قوه الفرح وكثرته.

مبنى التصوف على الصدق في سائر الأحوال وهو جد كله، لا ينبغي لصادق أن يعتمد الحضور يكون في مجمع فيه سماع إلا بعد أن يخلص النية لله تعالى ويتوقع به مزيداً في إرادته وطلبه، ويحذر من ميل النفس لشيء من هواها، ثم يقدم الاستخارة للحضور ويسأل الله تعالى إذا عزم البركة فيه. وإذا حضر يلزم الصدق والوقار بسكون الأطراف، قال أبو بكر الكتاني (رحمه الله): المستمع يجب أن يكون في سماعه غير مستروح إليه يهيج منه السماع وجداً أو شوقاً أو غلبة أو وارداً والوارد عليه يفنيه عن كل حركة وسكون، فيتقسي الصادق

ولكن نيسط لأهل الإنكار لسان الاعتذار، ونوضح لهم الفرق بين سماع يؤثر وبين سماع ينكر وسمع الشبلي قائلاً يقول :
أسائل عم سلمى فهل من مخبر

يكون له علم بها أين تنزل

فزعم الشبلي وقال : لا والله ما في الدارين عنه مخبر.

وقيل الوجد سر صفات الباطن كما أن الطاعة سر صفات الظاهر، وصفات الظاهر الحركة والسكون وصفات الباطن الأحوال والأخلاق. وقال أبو نصر السراج أهل السماع على ثلاث طبقات: قوم يرجعون في سماعهم إلى مخاطبات الحق لهم فيما يسمعون، وقوم يرجعون فيما يسمعون إلى مخاطبات أحوالهم ومقامهم وأوقاتهم فهم مرتبطون بالعلم ومطالبون بالصدق فيما يشيرون الله من ذلك، وقوم هم الفقراء المجردون الذين قطعوا العلائق ولم تتلوث قلوبهم بمحبة الدنيا والجمع والمنع فهم يسمعون لطيبة قلوبهم ويليق بهم السماع فهم أقرب الناس إلى السلامة وأسلمهم من الفتنة. وكل قلب ملوث بحب الدنيا فسماعه سماع طبع وتكلف.

قال الشيخ أبو بكر الكتاني (رحمه الله) : سماع العوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية

خمس مئة سنة في حي الجلوم.

وتتوارث الأسرة الهلالية مشيختها وصولاً إلى الشيخ د. جمال الدين الهلالي شيخ الزاوية الحالي. كما تقوم الزاوية الباذنجكية بتأدية الطريقة نفسها في المدرسة الطرنطائية (مدرسة ابن العديم) في حي باب النيرب. والزاوية اليوسفية في جامع حي قارلق.

وتؤدي الزاوية الهلالية بشكل مستمر لم ينقطع منذ مئات السنين ذكراً بعد صلاة العصر من كل يوم جمعة. ويستمر الذكر حتى موعد صلاة المغرب، وهو لذلك يطول ويقصر حسب طول النهار وقصره صيفاً وشتاءً.

ولا تستخدم هذه الزاوية الآلات الموسيقية بشتى أنواعها وإنما تعتمد على الإيقاعات والأوزان والنغمات والسماع.

وقد أتى لي أن أحضر حلقة الذكر هذه، وهي تستغرق خلال الصيف أكثر من ساعتين ونصف الساعة، بينما تستغرق في الشتاء ساعة ونصف الساعة.

وقد استعنت في جمع المعلومات عن هذه الزاوية بشيخها جمال الدين الهلالي، وبكبير المنشدين الشيخ محمد مسعود خياطة.

ومن المعلوم أن هذه الزاوية قد تعاقب

استدعاء الوجد ويجتنب الحركة فيه مهما أمكن سيما بحضرة الشيوخ.

ومن أبرز الطرق الصوفية التي تستخدم السماع :

١- الطريقة المولوية: ومقرها مدينة قونية في تركيا وكان لها مركز هام في مدينة حلب هو التكية المولوية في باب الفرج، وكان رجال هذه الطريقة يرتدون ملابس خاصة برقصتهم ويضعون على رأسهم «الكلاه». ويستخدمون المزامير والطبول. وقد توقفت هذه التكية في حلب عن تأدية الذكر.^(١٤)

٢- الطريقة الشاذلية البشيرية: وأصل مؤسسها من تونس، رحل إلى فلسطين ومات فيها. وهذه الطريقة لا تستخدم الآلات الموسيقية وتكتفي بالإيقاعات الشفوية في الذكر القائمة على التسارع والتصاعد.

٣- الطريقة الرفاعية: وهي تستخدم بعض الآلات الموسيقية والإيقاعية. وكان لها حلقات كثيرة اندثر أكثرها. ومن أمثلتها في حلب الزاوية الكيالية. ومن أواخر من كان يقوم بالذكر على هذه الطريقة الشيخ عبد الله سراج الدين في حلب.

٤- الطريقة القادرية: نسبة إلى عبد القادر الجيلاني. وقد بقي منها في حلب الزاوية الهلالية التي تعمل منذ حوالي

ويبدأ فصل الجلالة بأحد ثلاث نغمات من مقامات الراسات والبيات والسيكاه حصراً. وتتأوب نقلات الحركة والسرعة. وهو يؤدي جلوساً. ويتخلله قيام من الجلوس. وقبل الانتقال إلى الفصل الثاني يتم إنشاد قصيدة من أمثال:

يا صاحب الأنوار

يا ذا اللوا المعقود

أو: سلمي على أهل تلك الخيام

٢- فصل المصدر: ونغمة بدايته من مقام الراسات حصراً ومحوره تكرار لفظ الله ثم تتم النقلة الأولى إلى البيات أو السيكاه مع لفظة الله ثم النقلة الثانية يا الله وبعدها ينتقل النغم إلى النوى أو بيات النوى أو السيكاه. ويرافق هذا الفصل قصائد أو أدوار مثل:

أنتم فروضي ونفلي

أنتم حديثي وشغلي

أو:

بالله حادي الأظعان

رفقاً بصب ولهان

٣- فصل المقسوم: وفيه كل الأنغام

أشهرها بيات وسيكاه وحجاز بداية ويبدأ بـ الله ثم اللهم ومحوره لفظ اللهم بتسارع وتصاعد وعدد غير محدد. وقبل الانتقال

عليها كبار المنشدين من المتصوفة وشيوخ الطرب في حلب وتخرج منها مئات المطربين الكبار خلال القرون الماضية حتى اليوم.

ومن أبرز شيوخ الإنشاد فيها:

أبو الوفا الرفاعي- مصطفى البشنك - محمد الوراق - أحمد عقيل- عبد السلام عبد الجليل (سلمو) - صبحي الحريري- عبد اللطيف تفنكجي- فؤاد خانطوماني- حسن الحفار- عبد القادر درعوزي- محمد مسعود خياطة (الباقى حتى اليوم).

تؤدي حلقة الذكر في الزاوية الهلالية سبعة فصول أساسية تطول أو تقصر حسب الزمن بين العصر والمغرب. ويرافقها فصل استثنائي كل أسبوع، بحيث تغدو الفصول الاستثنائية ٥٢ فصلاً بعدد أسابيع السنة. والفصول الأساسية السبعة هي:

١- فصل الجلالة: ويبدأ بترداد. (فاعلم أنه لا إله إلا الله) ثلاث مرات. ثم بشكل أسرع ١١ مرة.

يبدأ بعد ذلك تكرار عبارة (لا إله إلا الله) بحيث يكون مجموع ما تؤديه المجموعة ٧٠ ألف مرة.

وتؤدي المجموعة هذه العبارة بقيادة كبير المنشدين الذي يتوسط حلقة الذكر وأمامه في صدر الحلقة شيخ الزاوية.

ونغمته من الحجاز ومن قصائده :

لكل خطب مهم حسبي الله

أرجو به الأمن مما كنت أخشاه

٢- فصل الصمد: الله واحد أحد صمد

وزنه أكرك ٨/٦

٣- فصل الفرج: رب فرج كرنا يا مفرج

الكروب على نعمة النوى

٤- فصل إلى حكم نشكو:

إلى حكم نشكو ظلامه معتد

هو العدل كم أردى ظلوماً وجندلا

٥- فصل السلام: على نعمة البيات

هو الله يا رحمن يا رحيم رب سلم يا سلام

سلم رب سلم يا سلام

٦- فصل الأكرك :

كيف العمل ما حيلتي

يا صاحب اللطف الخفي

٧- فصل حي صمد: نغمته البيات

حي صمد باقي

ولله كنف واقبي

٨- فصل الهاللي:

هو واحد حي واحد

لا إله إلا هو

٩- فصل الفرج: على نعمة النوى

ويا واحد مالي سواك مفرج

ويا صمد فرج وقل همك انجلي

إلى الفصل الرابع يتم تقديم فصل استثنائي.

ودعاء رب ارحم يا رحيم.

٤- فصل الصاوي: من الراست حصراً

ومحوره لفظ الله بأداء مختلف عن فصل

المصدر بالقصر مع اللهج.

٥- فصل قسمة الصاوي: من النغم

نفسه، ومحوره: الله الله هو الله مع فتلة من

اليمين إلى اليسار ويتسارع وتصاعد.

٦- فصل الخماري: من السيكاه أو

الحجاز أو البيات ومن قصائده :

إلهي سألتناك بالمصطفى

أقل عثرنا يا مقيل العثار

ومحوره الله طويلة ١١ مرة ثم بتسارع

ويتخلله تكرار بيت الشعر:

والطف بنا ربنا في كل نازلة

لطفاً عميماً به الأهوال تنحسر

٧- فصل الدندنة: والنغم فيه مفتوح

ومحوره لفظ الله بشكل خافت وسريع

بحيث يتم ترديد الكلمة ١٦٠ مرة في

الدقيقة.

أما الفصول الاستثنائية فقد تلاشى

بعضها وبقي منها في حدود ثلاثين فصلاً

منها:

١- فصل الجلال: ترداد: هو ١٠٠ مرة

تقريباً حي ٥٠ مرة قيوم ٥٠ قهار ٥٠ حق.

يا شادي الأرحان
هات اسمعنا
رنة العيدان
واطرب من في الأرحان
نشوة الأرحان
صحت وجداً يا ندامى واصلونني
واورحموني
يا من لعبت به شمول ما أطف هذه
الشمائل
يا من يراني من علاه ولا أراه يا من يجير
المستجير إذا دعاه
يا إمام الرسل يا سندي أنت باب الله
ومعتمدي
وفى الختام:

يا رب بهم وبآلهم عجل بالنصر والفرج
وتستخدم المولوية سائر الأنغام والمقامات
الشرقية. وتتخلل هذه القصائد عبارات:
مدد مدد. وترديد لفظ الله الله



لقد تركت لنا الزاوية الهلالية إرثاً صوفياً
وفنياً كبيراً جداً وخلال القرن الماضي،
وأثناء حكم إبراهيم باشا لبلاد الشام اتخذ
من حلب مقراً لحملاته العسكرية، وكان
الشيخ أمين الجندي بمثابة مستشار ثقافي
لإبراهيم باشا، وقد لزم أمين الجندي
الزاوية الهلالية وتلمذ فيها على الشيخ أبو

١٠- فصل القدوس: نغمته البيات
يا الله يا قدوس يا سلام
رب ارحم يا رحيم
١١- فصل الوجوب: هو الله حي باقي
لا يموت هو الله حي واجب الوجود
نغمته البيات.
١٢- فصل الدايم: هو دايم يا دايم يا
دايم يا الله. البيات
١٣- فصل الحنان: يا حنان يا منان
الأمان الأمان من زلات الزمان
البيات
١٤- فصل الاستغفار: استغفر الله دائم
استغفر الله- الله

١٥- فصل الصلاة على النبي: صلى
الله عليك يا نبينا يا محمد يا رسول الله.
البيات
١٦- فصل شهيد على قوم:
شهيد على قوم بما كان منهم

فيا رب خذ بالثأر منهم وعجلاً
نوى



وبمقارنة سريعة مع حلقات الذكر
المولوية، نجد أن المولوية تستخدم آلات
التخت الشرقي من ناي ودف وصنوج ومزهر،
وتدخل الموشحات والقدود من أمثال :

والكلمات التي تعبر عن هذا اللون الفني

الثري الذي أنتجته الزوايا الصوفية :

مولاي أجفاتي جفاهن الكرى

والشوق لاعجه بقلبي خيما

مولاي لي عمل ولكن موجب

لعقويتي فاحتن علي تكراً

واجلُ صدى قلبي بصفو محبة

يا خير من أعطى الجزاء وأنعما

يا ذا العطا يا ذا الوفا

اسق العطاش تكراً

فالعقل طاش من الظما

والوراق صاحب عدد كبير من الموشحات

والأزجال والقذود منها :

إن تواصل أوتزرتي أيها الظبي النصور

ليت شعري من يلمني فيك يا وجه

السرور

لوتزور

ومنها :

زارني المحبوب

في رياض الآس

روق المشروب

وملاي الكاس

قلت له يا زين

يا أعز الناس

فيك كل ما أرى حسن

الوفا الرفاعي والشيخ مصطفى البشنك

وكتب في هذه الزاوية كثيراً من القذود

الجميلة التي أخذها من ألحان شائعة على

ألسن الناس في حلب .

ومن أجمل الألحان ذات الطابع الصوفي

موشح أبو الوفا الرفاعي الذي وضع له لحناً

وكان ينشده ومن كلماته :

يا مجيباً دعاء ذي النون

في قرار البحار

استجب دعوة الحزون

قد دعا باضطرار

يا إلهي طاماً أدعو

موقناً بالنجاة

ولحالي وقصتي رفع

لك يا سيده

أنت منك العطاء والمنع

أنت أنت الإله

لك أمر الكاف والنون

ولك الاقترار

أنت من ظلمتي تنجيني

فالبيدار البدار

ومن أبرز شيوخ الزاوية الهاليلية

ومنشديها الشيخ محمد الوراق الذي جمع

فصل اسق العطاش ورتبه وأعطاه شكله

النهائي وهذا الفصل من أجمل الألحان

مذ رأيت وجهك الحسن
جل من به عليك من
أيها الذي الصدود سن
من لسيف أدعجيك سن
ثم حرمت مقلتي الوسن
ومنها:
صلى إله العرش بالسلام
على النبي وآله الكرام وحيدر
ثم على أصحابه الضخام
لعل أن أقدوبهم نجيا بمحشر

الهوامش

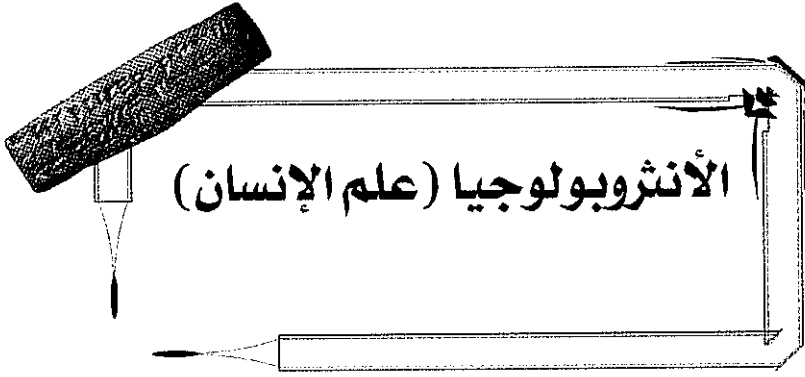
- ١- محمود حنفي- الموسيقا محيط الفنون، ص٥٩، دار المعارف، مصر.
- ٢- المصدر نفسه، ص٦١.
- ٣- السنا: الإنشاد للشعر بمصاحبة الدف والمزمار، النصب: نوع من الحداء.
- ٤- المصدر السابق، ص٧٢ وما بعدها.
- ٥- زكي مبارك- التصوف الإسلامي ٥١/١ وما بعدها، القاهرة ١٩٣٨.
- ٦- أحمد علي الحسن- التصوف جدلية وانتماء، ١٩، دمشق ١٩٩٠.
- ٧- الغزالي- أحياء علوم الدين، ١٥٣/٢.
- ٨- أحمد علي الحسن، ٢٠.
- ٩- ابن خلدون- المقدمة، ٤٣٩، القاهرة.
- ١٠- بروكلمان- تاريخ الشعوب الإسلامية ٢٣٦.
- ١١- أحمد علي الحسن، ٢٠١.
- ١٢- الهجويري- كشف المحجوب، ٣٨٤، بيروت ١٩٨٠.
- ١٣- علي عقله عرسان الظواهر المسرحية عند العرب ٦٠٠، دمشق ١٩٨٥.
- ١٤- الغزالي- ١١٢/٥ وما بعدها.
- ١٥- مقابلة مع الشيخ د. جمال الدين الهلالي شيخ الزاوية الهلالية.

المراجع

- الأغاني: الأصفهاني.
- يتيمة الدهر: الثعالبي.
- التصوف الإسلامي: زكي مبارك.
- تاريخ الموسيقى العربية: هنري فارمر.
- روح الموسيقى: سمير الحاج شاهين.
- التصوف: أحمد علي الحسن.
- أعلام الأدب والفن: أدهم الجندي.
- من كنوزنا: فؤاد رجائي.
- إعلام النبلاء: الطباخ.
- الموسيقى في سورية: صميم الشريف.
- الموسيقى: محيط الفنون.
- إحياء علوم الدين: الغزالي.
- المقدمة: ابن خلدون.
- إحياء علوم الدين: الغزالي.



الدراسات والبحوث



الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)

محمد الخطيب

تعريف بالأنثروبولوجيا:

إن اصطلاح «أنثروبولوجيا»، يعني حرفياً «علم الإنسان»، وهو عبارة عن كلمة مركبة من مقطعين من اللغة اليونانية وهما Anthropos وتعني (إنسان) و Logy وتعني (علم). وبهذا تكون الأنثروبولوجيا «علم الإنسان» أو المعرفة المنظمة عن الإنسان.

وقد جاء في قاموس الأنثروبولوجيا الذي وضعه الدكتور شاكر سليم: «إن الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الإنسان طبيعياً واجتماعياً وحضارياً». وبالرغم من بساطة وإيجاز هذا التعريف إلا أنه قد يحسم لنا مشكلة تعدد

باحثون

المعهد القومي للدراسات والبحوث

تتضارب مع بعضها، هي في ذاتها مبعث الحركة والتطور في هذا العلم الجديد، وهي التي تثير الانتباه وتعمل على الإبداع والتجديد، هذا وتجدر الإشارة إلى أن جزءاً لا بأس به من عمل الأنثروبولوجيين يوجه نحو القضايا العملية في مجالات الصحة والإدارة والتنمية الاقتصادية ومجالات الحياة الأخرى^(١)

هناك علوم أخرى كثيرة طبيعية كانت أم إنسانية، تدرس الإنسان من جانب أو آخر، ولكن الأنثروبولوجيا تشكل في نهاية الأمر منهجاً يسعى إلى تجميع المعرفة بالإنسان من الجوانب كافة وذلك بهدف تقديم فهم متكامل ومترابط عن الإنسان ونتاجه الحضاري، في الماضي والحاضر، ومن ثم يكون لها القدرة أيضاً على استقراء أنماط الحياة المستقبلية. وإلى جانب دراسة الأنثروبولوجيا لكافة المجتمعات كجزء من منظورها الشمولي، يتجه الأنثروبولوجيون عند دراستهم لأسلوب حياة مجتمع معين إلى الربط بين الجانبين المعنوي والمادي لما يدور في الحياة اليومية للناس وإبراز الكيفية التي ينظم بها الأفراد والجماعات وسائل معيشتهم والمحافظة على بقائهم^(٢)

وهكذا لا يتقيد هذا العلم بفترات الزمان أو بحواجز المكان، ولكنه يتقيد

فروع الأنثروبولوجيا فيحددها في ثلاثة تخصصات رئيسية هي: الأنثروبولوجيا الطبيعية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية، والأنثروبولوجيا الثقافية. ومن خصائص هذا التعريف أنه يشير ضمناً إلى خاصية مميزة لهذا العلم هي (النظرة الشمولية في دراسة الإنسان). ولعل أفضل طريقة لتعريف الأنثروبولوجيا هي من خلال تحديد ما يقوم به في الواقع هؤلاء العلماء الذين يعرفون كمتخصصين في الأنثروبولوجيا. وفي هذا الصدد كتبت الباحثة الأنثروبولوجية الأمريكية (مارجريت ميد M. Mead) ١٩٧٩-١٩٠١ تقول: «نحن نصف الخصائص الإنسانية، البيولوجية والثقافية للنوع البشري عبر الأزمان، وفي سائر الأماكن، ونحلل الصفات البيولوجية والثقافية المحلية كأنساق مترابطة ومتغيرة، وذلك عن طريق نماذج ومقاييس ومناهج متطورة. كما نهتم بوصف وتحليل النظم الاجتماعية والتكنولوجية، ونعنى أيضاً ببحث الإدراك العقلي للإنسان وابتكاراته ومعتقداته ووسائل اتصالاته. وبصفة عامة، فنحن الأنثروبولوجيين نسعى لربط وتفسير نتائج دراساتنا في إطار نظريات التطور، أو مفهوم الوحدة النفسية المشتركة بين البشر. إن التخصصات الأنثروبولوجية التي قد

البداية يعد أهم ما يميز الأنثروبولوجيا عن العلوم الاجتماعية الأخرى.^(٣) وقد أصبح هذا القول غير صحيح في القرن العشرين حيث انتشرت الدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالمجتمعات المتمدنة وخاصة القرى. وكذلك ظهرت بعض الدراسات المختصة بتحديد معالم ثقافات المجتمعات المتقدمة مثل المجتمع الأمريكي والصيني والروسي. وقد بحث بعضهم في عمليات الصراع أو الامتزاج بين الثقافات المتقدمة ومن أمثلة ذلك الدراسات المتعددة التي تخصصت في دراسة المهاجرين الأوروبيين والصينيين واليابانيين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة ويعيشون في مجتمعات شبه مغلقة Ghettos يحتفظون فيها بلغاتهم الأصلية وعادات أوطانهم الأولى ويتضح مما سبق أنه بينما اقتصرت أبحاث علماء الإنسان في القرن التاسع عشر على المجتمعات البدائية، فقد اهتم بعض علماء الإنسان في القرن العشرين بالمجتمعات المتمدنة ولكن الاتجاه الغالب هو دراسة المجتمعات البدائية وشبه البدائية (المتخلفة)^(٤).

٢- يتميز علم الإنسان بالنظرة الكلية الشاملة Holistic Method أي المنهج الكلي التكاملية الذي يهدف إلى تحديد

ببحث موضوع واحد لا يخرج عنه وهو «الإنسان». ولكن الإنسان موضوع واسع جداً ويجب تحديد هذا المفهوم بصورة أضيق حتى نستطيع تمييز هذا العلم عن العلوم الطبيعية والاجتماعية الأخرى التي تدرس الإنسان أيضاً.

يهتم هذا العلم بالجنس البشري فيدرس أجسام أفرادهم ومجتمعاتهم ووسائل الاتصال فيما بينهم وكل ما ينتجونه سواء أكان مادة أو علاقة اجتماعية أو فكرة. وقد اهتم الأنثروبولوجيون الأوائل بدراسة مظاهر الحياة الاجتماعية للمجتمعات البدائية، إذ اجتذبتهم غرابة تلك المجتمعات وباختلافها عن المجتمعات الأوروبية، ويمكن تلخيص الأسباب التي دفعت الرعيل الأول من الأنثروبولوجيين إلى ذلك الاتجاه فيما يلي:

١- كان أهم ما يبحثون عنه هو اللغات والعادات الغربية التي تختلف وتتناقض مع لغات وعادات مجتمعاتهم الأوروبية المتمدنة وأصبح هذا تقليداً على مر السنين، فبينما يهتم الأنثروبولوجيون بالمجتمعات البدائية، يهتم علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد وعلماء السياسة بالمجتمعات المتحضرة التي تعرف على الأقل القراءة والكتابة. ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن الاهتمام بالمجتمعات



المجتمع العربي كما يعرفها عالم الاجتماع، وكذلك لن يصل إلى معرفة نظام الأسعار ونظام البنوك كما يعرفها عالم الاقتصاد، كما أنه لن يفهم قوانين تلك الأمم المتقدمة بنفس الدقة التي يصل إليها رجال القانون، ولكنه يستطيع -وحده- أن يدرك الصورة ككل ويعرف الحقائق الأساسية لتلك العلوم

جميع عناصر الثقافة في مجتمع ما، فمثلاً إذا درس الأنثروبولوجي قبيلة الشلوك في السودان عليه أن يبحث كل عنصر مادي أو اجتماعي أو فكري في حياة تلك القبيلة، بحيث يصل في النهاية إلى تحديد طريقة الحياة التي يعيشها أفراد تلك القبيلة، ولذلك يهتم بملاحظة مساكنهم وملابسهم وأدواتهم ونظام العائلة والقرابة والنظام الاقتصادي والمعتقدات والطقوس الدينية واللغة المستخدمة والسحر ووسائل الضبط الاجتماعي من سنن اجتماعية وتقالييد وكذلك يحدد صور الفن المنتشرة، كما يعنى أيضاً بدراسة النظام السياسي والجماعات والأدوار الاجتماعية للأفراد في داخلها، وخلاصة القول إن الأنثروبولوجي يدرس كل أنماط السلوك المكتسبة في تلك القبيلة لكي يستطيع تحديد عناصر ثقافتها. إن التزام علم الإنسان بالمنهج الكلي التكاملي يدفع الأنثروبولوجي إلى الاهتمام بالمجتمعات البدائية صغيرة الحجم، حيث يصبح بالإمكان تطبيق المنهج التكاملي، وحيث يستطيع عالم واحد الإلمام بكل جوانب ثقافة المجتمع.

ولا شك أن الأنثروبولوجي لن يصل إلى معرفة العلاقات الاجتماعية في المجتمع الصيني الضخم أو المجتمع الأمريكي أو

هائلة من المعلومات، ويبدو أن تنسيق وفهم هذه الكمية الهائلة من المعلومات عملية صعبة لا يمكن أن يقوم بها باحث واحد ولذلك ظهرت ضرورة التخصص في جانب واحد أو جانبيين على الأكثر من جوانب هذا العلم المتشعب الأطراف.

فروع الأثروبولوجيا:

اختلفت الآراء في تحديد أقسام وفروع الأثروبولوجيا. ولكن معظم العلماء المعاصرين يتفقون على تمييز قسمين رئيسيين: «الأثروبولوجيا الطبيعية» وتدرس الإنسان كحيوان ثديي بمعنى أنه يتكاثر عن طريق التناسل، وتحمل أنثى الإنسان الجنين وتلده وتغذية بالغدد الثديية، وكون الإنسان حيواناً ثديياً يمثل إطاراً عاماً يحدد إمكانيات وأعمال الإنسان.

لكن الإنسان ليس مجرد حيوان ثديي وإنما هو حيوان عاقل يتميز عن جميع الحيوانات بالقدرة على التفكير ولذلك يسمى الجنس البشري الحالي باصطلاح «الإنسان العاقل» Homo Sapiens، واستطاع الإنسان عن طريق عقله تغيير صور عناصر البيئة المحيطة به بصنع الأدوات التي يستخدمها لإشباع حاجته، واستطاع كذلك أن يخترع القواعد التي تنظم العلاقات الاجتماعية بين البشر، وذلك لأن الإنسان حيوان اجتماعي

بحيث يستطيع أن يرسم صورة كلية شاملة لجميع مظاهر الحياة الاجتماعية في مجتمعات صغيرة الحجم مثل قبائل الشلوك أو الدنكا في السودان، ولذلك كانت معظم دراسات الأثروبولوجيا خاصة بالمجتمعات البدائية والمتخلفة. وعندما كثرت وتقدمت أبحاث علماء الاقتصاد والاجتماع والدين والسياسة والقانون أصبح في مقدور الأثروبولوجي الاستفادة من تلك الدراسات للوصول إلى تحديد عناصر ثقافة المجتمع المتقدم كبير الحجم والغني بالعلاقات الاجتماعية المعقدة المتشابكة.

وإذا تذكرنا أن موضوع علم الإنسان ليس فقط ما يخترعه الإنسان من ثقافات وإنما يشمل أيضاً جسم الإنسان ذاته، اتضح لنا كثرة وتنوع الموضوعات التي تدخل في نطاق علم الإنسان. فبعض الأثروبولوجيين يدرسون خصائص ومقاسات أجسام البشر ويصنفونها إلى سلالات معينة على أساس مقاييس وصفات جسمية محددة، ويدرسون كذلك الأصول ويفحصونها ويحددون تاريخها بوسائل علمية دقيقة مستخدمين في ذلك أحدث اكتشافات علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا. ورغم أن الموضوعات سابقة الذكر لا تمثل سوى بعض جوانب موضوع الأثروبولوجيا فإنها تجمع كمية

من حيث سماته الجسمية والتشريحية مثل شكل الجمجمة وارتفاع القامة ولون البشرة ونوع نسيج الشعر وشكل الأنف ولون العين. وتدرس الأنثروبولوجيا الطبيعية كذلك الإنسان العضوي في نشأته الأولى، وفي تطوره من الرئيسيات Primates حتى اكتسب السمات والخصائص السلالية التي تميزه وتصنف سلالاته وأجناسه. وبمعنى آخر خصائصه الحالية والمنقرضة.

لقد أثبت الأنثروبولوجيون الطبيعيون التطور والمراحل التي مرَّ بها النوع البشري حتى وصل إلى الشكل القائم عليه الآن. فتبينوا مثلاً أن مخ الإنسان قد نما بصورة واضحة خلال الأحقاب التاريخية الطويلة، في حين تضاعف حجم الوجه وهذا ما أكدته الدراسة المقارنة بين الإنسان العاقل والإنسان منتصب القامة والشمبانزي.

يدرس الأنثروبولوجيون الطبيعيون كذلك الميكانيزمات التي أدت إلى حدوث هذه التغيرات، كما يدرسون التغيرات المستمرة في حياة الإنسان والأجناس البشرية.

أكد هؤلاء العلماء أن هذا التغير لا يحدث بطريقة عشوائية ولكنه يتم طبقاً لنمط محدد، وقد بين العلامة (داروين) طبيعة هذا الميكانيزم وقدم أول تفسيرات منهجية معقولة للعمليات البيولوجية في

لا يستطيع البقاء كجنس دون الاتصال بأفراد جنسه. كما أن الإنسان قد توصل إلى أفكار عامة أي مبادئ وعقائد تنظم حياته الاجتماعية. وخالصة القول: إن الإنسان ليس فقط حيوان ثديي وإنما هو الحيوان الثديي الوحيد الذي استطاع عن طريق العقل أن يصنع حضارة أو ثقافة يعيش من خلالها. والمقصود بالثقافة هنا كل أنماط السلوك المكتسبة التي تميز مجتمع ما. ويعرف القسم الثاني من الأنثروبولوجيا المتخصص في دراسة حضارة الإنسان «بالأنثروبولوجيا الثقافية» وهو ينقسم إلى عدة فروع، نظراً لتنوع واختلاف موضوعاته. وفيما يلي عرض موجز للقسمين الرئيسيين وفروعهما: (٥).

أولاً- الأنثروبولوجيا الطبيعية؛ Physical Anthropology

هي أقدم فروع الأنثروبولوجيا وقد ظهرت بشكل متميز في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر تحت تأثير المدرسة الداروينية، ونشأ هذا العلم نتيجة الجمع بين علم التشريح والأبحاث المنسقة التي أجريت في علم الحيوان خلال تلك الفترة وكان في مستهله علماً وصفيماً فلم يبد إلا اهتماماً عرضياً بمشكلة الأصول العنصرية والقوى المحركة للتباين البشري. (٦) تهتم الأنثروبولوجيا الطبيعية بدراسة الإنسان

التعرف عليها عن طريق عظام الحفريات، وقد عثر العلماء على بعضها ومنها: «الإنسان القرد في جنوب إفريقيا» الذي تفرع عنه نوع آخر أكثر تطوراً هو «الإنسان الماهر» أي الصانع الذي عاش منذ حوالي ٢,٥ مليون سنة واستعمل أول أدوات معروفة من الحصى، و«الإنسان المنتصب» و«إنسان نياندرتال» وأخيراً الإنسان العاقل.

يهتم علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية بتحديد خصائص عظام تلك الحفريات وإعطائها أسماء علمية تحدد عصرها وتحدد الخصائص التطورية التي حدثت في كل منها، ويعتقدون أن تلك العظام تمثل أجناساً بشرية انقرضت وهي أصول الجنس البشري الحالي، ويرسمون خطوطاً تطورية تمثل مراحل التطور البيولوجي.

وتختص الأنثروبولوجيا الطبيعية بدراسة الخصائص الجسمية للجنس البشري الحالي المعروف باسم «الإنسان العاقل»، واخترعت المقاييس الدقيقة الخاصة بدراسة تلك الخصائص. ويطلق على هذا الفرع اصطلاح الأنثروبومتري Anthropometry وقد استطاع العلماء بفضل تلك المقاييس تصنيف جنس الإنسان العاقل إلى سلالات وتفرعات على أساس خصائص جسمية محددة، وهناك اتفاق

إطار التابع التطوري. وتتلخص نظرية داروين فيما يلي:

١- تنتج عمليات الحياة كائنات مختلفة عن أصولها، أي أن الأنواع في تكاثرها تتنوع باستمرار فتظهر أنواع جديدة وتختفي أخرى قديمة.

٢- إن تحول عالم الحياة بطيء وتدريجي ويستمر زمناً طويلاً وليس مفاجئاً ولا يتم عبر قفزات.

٣- تتاح للكائنات الجديدة الأكثر صلاحية فرصة الاستمرار والتكاثر (بقاء الأفضل) في حين تنقرض الكائنات الأخرى.

٤- إن الأحياء كلها تعود إلى أصل واحد مشترك.^(٧)

وعليه تجيب الأنثروبولوجيا الطبيعية على عديد من التساؤلات التي كانت موضع الاهتمام منذ القدم وحتى العصر الحديث مثل: أين ومتى ظهرت الكائنات الحية لأول مرة؟ وما هي صفاتها وأنواعها؟ وكيف نشأت الشعوب وتمايزت؟ وما هي أوجه الشبه والاختلاف بينها؟ وكيف تغيرت الخصائص الجسمية للإنسان خلال الأزمنة المتعاقبة على وجه الأرض؟^(٨)

يؤمن علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية بتطور الجنس البشري الحالي «الإنسان العاقل» من أجناس بشرية أخرى يمكن

- ٧- اللاب.
- ٨- السلالة القوقازية الجنوبية بالهند.
- ٩- هنود البحر المتوسط.
- ١٠- السلالة القوقازية الشرقية بإفريقيا (البربر).
- ١١- السلالة القوقازية الشرقية بإفريقيا (المصريون والصوماليون والإثيوبيون).

المجموعة المغولية:

- ١- المغول الأصليون (الاسكيمو واليابانيون والصينيون والكوريون).
- ٢- الأتراك.
- ٣- سلالة التيبت والهماليا.
- ٤- السلالة الأندونيسية الملايومية.
- ٥- الهنود الأمريكيون.

المجموعة الزنجية:

- ١- الزنوج (الزنوج الأصليون وزنوج البانتو والحاميون النيليون).
- ٢- الأقزام.
- ٣- السلالة الخويسانية (البوشمن والهوتنتوت).

المجموعة الأسترالية:

- ١- الأستراليون الأصليون.
- ٢- الأينو.
- ٣- الفيدا.
- ٤- الميلانيزيون.

في الرأي على أن التفرعات السلالية التي نلاحظها اليوم حدثت بعد ظهور جنس «الإنسان العاقل» وقد قوبل العلامة «كون» بمعارضة قوية عندما أعلن في عام ١٩٦١ أن التفرعات السلالية للجنس البشري الحالي ترجع إلى ما قبل ظهور الإنسان العاقل، أي كانت توجد عند أصوله القديمة وأعلن أن الإنسان العاقل هو أصل السلالة القوقازية فقط.

هنا نشير إلى تصنيف العلامة «ونيا كول S. Cole» الذي نشرته في عام ١٩٦٢ واعتمدت فيه بالإضافة إلى الخصائص الجسمية المعروفة -لون البشرة وشكل الأنف ونوع الشعر وشكل الرأس وما إلى ذلك- على تحليل فصائل الدم، ويعد ذلك من أحدث وأدق أسس التصنيف. تقسم كول الجنس البشري إلى أربع مجموعات سلالية ويتفرع من كل مجموعة سلالات فرعية، ويتضح ذلك فيما يأتي:

المجموعة القوقازية:

- ١- رواد سلالة البحر المتوسط.
- ٢- سلالة البحر المتوسط.
- ٣- الإيرانيون- الأفغان.
- ٤- النورديون.
- ٥- الألبيون.
- ٦- البلطيقيون الشرقيون.

٥- البولانيزيون.

يهتم علماء الأنثروبولوجيا الطبيعية وكذلك علماء الجغرافية البشرية بدراسة الخصائص الجسمية لتلك السلالات ودراستها ودراسة هجرتها وتحركاتها وتأثير العوامل الجغرافية من مناخ وإقليم في أسلوب حياتها.^(٩)

ثانياً . الأنثروبولوجيا الثقافية:
culture anthropology

يدرس هذا الفرع «الثقافة» والمعنى المبسط لهذا المفهوم هو طريقة معيشة مجتمع ما، سواء أكان ذلك المجتمع بدائياً أو متخلفاً أو متقدماً. والثقافة من صنع الإنسان وهي ظاهرة طبيعية تخضع لقوانين الطبيعة مثل قانون التطور وقانون البقاء للأصلح ولذلك يدرسها هذا الفرع بمنهج علمية لا تختلف عن المناهج التي تستخدمها العلوم الطبيعية في دراسة ظواهر الطبيعة الأخرى.

إن قدرة الإنسان على إنتاج الثقافة هي أهم خاصية تميز الإنسان عن باقي الثدييات والحيوانات جميعاً. ومن أهم عناصر الثقافة «اللغة»، فعن طريقها تجمع وتسجل الثقافة وتنقل من جيل لآخر فيمكن نموها وتقدمها، كما أن الثقافة تزود اللغة بمعظم مضموناتها، فهي التي تعطي الإنسان الموضوعات التي يتكلم عنها، وتشمل الثقافة

كذلك كل ما يصنعه الإنسان من عناصر المادة مثل الملابس والمباني والآلات والأدوات التي تزداد كثافة كلما تقدم الإنسان. ومن أهم عناصر الثقافة (العلاقات الاجتماعية) التي تربط بين الإنسان وأخيه الإنسان، أي النظم الاجتماعية التي يخترعها الإنسان بصورة جماعية لينظم تلك العلاقات الاجتماعية.

لقد وضعت تعريفات كثيرة جداً للثقافة، وتختلف هذه التعريفات في ألفاظها وفي صياغتها ولكنها تتفق كلها في النهاية مع التعريف الكلاسيكي البسيط الذي وضعه «تايلور Tylor» في مطلع كتابه عن «الثقافة البدائية» حيث يقول: «الحضارة أو الثقافة بمعناها الأثوغرافي الواسع، هي ذلك المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع». فعلى الرغم من البساطة الظاهرية لهذا التعريف فإنه يكشف في الحقيقة عن كثير من العناصر الأساسية التي يجمع علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع على أنها تؤلف أهم خصائص الثقافة ومقوماتها.^(١٠)

والخاصية الأولى من خصائص الثقافة . كما يظهر من هذا التعريفات هو تمايزها واستقلالها عن الأفراد الذين يحملونها

الاجتماعي» السذي يرثه أعضاء المجتمع من الأجيال السابقة على حد تعبير رالف لينتون.

فللمسات الثقافية قدرة هائلة على الانتقال عبر الزمن، بل إن كثيراً من هذه الملامح والسمات التي تتمثل بوجه خاص في العادات والتقاليد والعقائد والخرافات والأساطير تحتفظ بكيانها لعدة أجيال لا شيء إلا لأنها وجدت في وقت من الأوقات في المجتمع فتظل موجودة حتى بعد أن يزول السبب الذي أدى إلى ظهورها في أول الأمر. بل إن ملامح الثقافة وسماتها تنتقل بالفعل من مجتمع لآخر نتيجة للهجرة أو غيرها من وسائل الاتصال الثقافي كاللغة مثلاً.

والخاصية الثالثة من خصائص الثقافة هي أنها كل معقد إلى أبعد حدود التعقيد نظراً لاشتمالها على عدد كبير جداً من السمات واللامح والعناصر التي حاولت بعض التعريفات أن تذكر جانباً منها كما هو الحال في تعريف تايلور مثلاً، ويرجع ذلك التعقيد - إلى حد كبير - إلى تراكم التراث الاجتماعي خلال عصور طويلة من الزمن، وكذلك إلى استعارة كثير من السمات الثقافية من خارج المجتمع نفسه. وهذا التعقيد معناه أن الفرد لن يستطيع أن يكتسب كل عناصر الثقافة السائدة في

ويمارسونها في حياتهم اليومية. والمقصود بذلك أن عناصر الثقافة أمور يكتسبها الإنسان بالتعليم من المجتمع الذي يعيش فيه على اعتبار أنها هي «الإرث الاجتماعي» الذي يتراكم على مر العصور بحيث يتمثل في آخر الأمر في شكل التقاليد المتوارثة. والواقع أن كل العلماء الذين تعرضوا لمشكلة تعريف الثقافة يعطون أهمية كبرى لعنصر «التعليم» أو «الاكتساب» ويبعدون عنها بالتالي كل ما هو غريزي أو فطري أو موروث بيولوجياً.

وعلى ذلك فإن معظم هذه التعريفات تؤكد أن الثقافة هي حصيلة العمل والاختراع والابتكار الاجتماعي، أو أنها حصيلة النشاط البشري وأن وجودها بذلك غير مرتبط بوجود الأفراد من حيث هم أفراد. وحين يتكلم علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع عن ثقافة شعب من الشعوب فإنهم يقصدون طرائق المعيشة وأنماط الحياة وقواعد العرف والتقاليد والفنون والتكنولوجيا السائدة في ذلك المجتمع والتي يكتسبها أعضاؤه ويلتزمون بها في سلوكهم وفي حياتهم.⁽¹¹⁾

والخاصية الثانية من خصائص الثقافة هي الاستمرار، وهي خاصية نابغة بالضرورة من تصور الثقافة على أنها «التراث

أ- علم آثار ما قبل التاريخ،

ويتناول بالدراسة أقدم المجتمعات الإنسانية منذ ظهور الإنسان على الأرض ويبحث في مختلف المراحل التطورية لثقافة الإنسان، ويدرس مخلفاته ويتبع هذه المخلفات والبقايا ويدرس تطوراتها من حالاتها البدائية الأولى إلى حالتها الراقية في بداية العصر التاريخي حيث اكتشف الإنسان الكتابة وتوصل إلى حضارة اللغة وعبر الإنسان عن حضارته وثقافته تعبيراً لغوياً باستخدام الكتابة. (١٢)

يرى P. Hammond في كتاب له بعنوان «مقدمة في الأنثروبولوجيا الثقافية»: «أن الأركيولوجيا تهدف إلى إعادة البناء التاريخي القائم على الأدلة المادية لنمو ثقافة الإنسان خلال الزمن، وأن عمل الأركيولوجي يمدنا برؤية مساوية نسبياً لاهتمامات الأنثروبولوجي الاجتماعي أو الثقافي لأنه يبحث عن سؤال أساسي ألا وهو كيف تنمو الثقافات وتتغير عبر الزمن؟».

فمن خلال المعطيات الأثرية: أدوات العمل. الحلبي. أدوات الطبخ. الفنون. المساكن. المواقد. المقابر.. إلخ يمكننا التوصل وبشكل دقيق إلى معرفة النمط المعيشي الذي كان يسود في الموقع الأثري الذي تجري فيه عمليات التنقيب من

المجتمع الذي ينتمي إليه، كما يعني أيضاً أن عالم الأنثروبولوجيا أو الاجتماع لن يستطيع أن يسجل كل مظاهر وسمات كل ثقافة من الثقافات التي يدرسها مهما بلغت من البساطة. وهذه نقطة هامة يأخذها العلماء دائماً في اعتبارهم وهم يقومون بدراساتهم العقلية، وكذلك أثناء تحليلهم للمعلومات الأثنوغرافية (الوصفية) التي جمعوها أثناء هذه الدراسات العقلية. ولقد حاول بعض العلماء أن يردوا ذلك التعقيد إلى شيء من البساطة التي تساعد على تحليل الثقافة فميزوا بين فرعين من الثقافة هما: الثقافة المادية والثقافة اللامادية، بحيث تشمل الثقافة المادية كل ما يصنعه الإنسان في حياته العامة وكل ما ينتجه العمل البشري من أشياء ملموسة، وكذلك كل ما يحصل عليه الناس عن طريق استخدام فنونهم التكنولوجية، بينما تشمل الثقافة اللامادية مظاهر السلوك التي تتمثل في العادات والتقاليد والتي تعبر عن المثل والقيم والأفكار والفلسفات والمعتقدات. (١٣) ونتيجة لاتساع المجال الذي تدرسه الأنثروبولوجيا الثقافية في أمريكا وبريطانيا، انقسمت إلى ثلاثة فروع هي: علم آثار ما قبل التاريخ، علم اللغويات، الإثنولوجيا.

اختراع وسائل جديدة لتحديد عمر البقايا بدقة كطريقة الكربون المشع والتألق الحراري، وكثيراً ما يتعاون علماء الآثار مع إخوانهم المتخصصين في الأنثروبولوجيا الطبيعية وذلك لكثرة تواجد الحفريات الإنسانية مع البقايا الثقافية.

ب. علم اللغويات،

يهتم بعنصر حيوي من عناصر الثقافة ألا وهي اللغة، الوسيلة الأولى للارتباط البشري وأداة نقل الأفكار أو العبير عن الفكر بالكلمات أو الإشارات أو الرموز أو الصور أو الأشكال.. وقد ازداد الاهتمام بدراسة اللغات منذ القرن السابع عشر، ولكن تضاعف الاهتمام في القرن الثامن عشر حيث وجه الباحثون اهتماماتهم إلى محاولة معرفة أصل اللغات والمقارنة بينها، وفي الحقيقة إن مجال اللغويات قد تمت قسمته بين اللغويين أنفسهم وبين علماء آخرين سواء أولئك الذين ينتمون للأنثروبولوجيا الثقافية في الفرع المسمى بـ «اللغويات» أو علماء النفس أو الفلسفة أو المنطق السوري وغيرها من العلوم.

والأنثروبولوجي المتخصص في اللغويات قد يجيد عدد من اللغات وقد لا يجيد، ولكن وظيفته تنحصر في البحث عن أصل اللغات وتعقيداتها وأشكالها الرمزية للاتصال،

خلال العامل الزمني، بالإضافة إلى معرفة العناصر الثقافية التي كانت تتكون منها ثقافة الإنسان اليومية المادية منها والروحية والمؤثرات الثقافية الخارجية ومصادرها. وقد توصل العلماء إلى أساليب دقيقة لحفر طبقات الأرض التي يحتمل وجود بقايا حضارية فيها، وتوصلوا كذلك إلى مناهج دقيقة لفحص تلك البقايا وتسجيلها وتحديد المواقع التي توجد منها وتصنيفها للتعرف عليها ومقارنتها ببعضها. ويستطيع علماء الآثار عن طريق تلك المناهج استنتاج كثير من المعلومات عن الثقافات القديمة وتغييراتها واتصالاتها بغيرها.

ويتعاون علماء الآثار مع المؤرخين والأنثروبولوجيين باختلاف تخصصاتهم، فمثلاً يمدهم الأشوغرافيون والمؤرخون بالمعلومات الخاصة بالثقافات التي جاءت أو نمت عن حضارات ما قبل التاريخ. كما أنهم يستفيدون من أبحاث ودراسات علماء الجيولوجيا وعلماء النبات والحيوان والمناخ في تأريخ وتحقيق «هوية» البقايا التي يكتشفونها، وكثيراً ما يستخدمون التجارب العملية لاكتشاف خصائص ومناخ البقايا الأثرية، ولذلك يحتاج علم الآثار إلى معرفة واعية بالكيمياء والطبيعات والمهارات الدقيقة. وقد نجح العلماء المحدثون في

ذلك إلا عن طريق دراسة علم اللغويات، ولكن من الناحية الواقعية نلاحظ أن علم اللغويات له أقسام مستقلة في الجامعات، والسبب في ذلك هو إمكان دراسة اللغة وتحليل عناصرها بصورة مستقلة عن بقية عناصر الثقافة. ويقوم المتخصصون في تلك الأقسام بتدريس مادة اللغويات وفروعها لطلبة أقسام الأنثروبولوجيا. وقد تقدم علم اللغويات في العصر الحاضر ويستخدم الآن مناهج وأدوات دقيقة في دراسة لغات العالم ولذلك توصل إلى قوانين عامة دقيقة لا تقل في دقتها عن قوانين العلوم الطبيعية.

ج. الأثنولوجيا،

يختص هذا الميدان (الأثنولوجيا) بدراسة ثقافة المجتمعات الموجودة وقت الدراسة، وكذلك الثقافات التي انقرضت بشرط توافر تسجيلات مكتوبة لشهود عاشوا في تلك الثقافات. ويدرس الأثنولوجي كل ثقافة المجتمع أو المجتمعات التي يبحثها، ولذلك يبحث النظم السياسية والاقتصادية والدين والفنون الشعبية وفروع المعرفة والفنون الصناعية وكذلك المثل العليا والفلسفات. وقد اتفق معظم العلماء على إطلاق اصطلاح «أثنولوجيا» على الدراسات التي تجمع بين الوصف والمقارنة. فالأثنولوجي يهتم بالمقارنة بين الثقافات التي وصفها

في محاولة تحليل بنائها وإعادة هذا البناء بقصد إلقاء الضوء على نموها تاريخياً منذ الوقوف على بداياتها وتطورها.

وينقسم علم اللغويات إلى أقسام فرعية أهمها: علم اللغويات الوصفي، وعلم أصوات اللغات.

يهتم علم اللغويات الوصفي بتحليل اللغات في زمن محدد ويدرس النظم الصوتية وقواعد اللغة والمفردات، ويعتمد عالم اللغة في دراسته على اللغة الكلامية ولذلك يستمع إلى المواطنين وخاصة أن معظم دراساته تكون متعلقة بلغات كلامية لم تكتب بعد، فيقوم عالم اللغة بكتابة تلك اللغات عن طريق استخدام رموز دولية متعارف عليها.

أما علم أصول اللغات فيختص بالجانب التاريخي والمقارن حيث يدرس العلاقات التاريخية بين اللغات التي يمكن متابعة تاريخها عن طريق وثائق مكتوبة، وتتعد المشكلة بالنسبة للغات القديمة التي لم تترك وثائق مكتوبة، وتوجد وسائل خاصة لبحث تاريخ تلك اللغات. ويهدف هذا القسم إلى تحديد أصول اللغات الإنسانية.^(١٤)

توجد علاقات تعاونية بين عالم اللغة والأنثروبولوجي الثقافي، وذلك لأن على الأثنولوجي والأنثروبولوجي الاجتماعي أن يدرس لغة المجتمع الذي يبحثه ولا يتم

بل ثلاث مراحل متتابعة، وبشكل أدق، ثلاثة تصورات مختلفة لبحث واحد.^(١٥)

يقول توماس بينمان: «إن هدف الأنثروبولوجيا سواء في الحاضر أم في الماضي هو الدراسة الاثنولوجية. بل إن هدف فروع الأنثروبولوجيا جميعها (الأنثروبولوجيا الجسمية، دراسات ما قبل التاريخ، التكنولوجيا، والأنثروبولوجيا الاجتماعية) هي أن تثري معلوماتنا الاثنولوجية، وتضيف إليها، حتى تساعدنا على فهم الناس في أوضاعهم الحالية والكيفية التي انتهت بهم إلى هذا الوضع».^(١٦)

ثالثاً. الأنثروبولوجيا الاجتماعية،

يهتم هذا الميدان بدراسة الإنسان الاجتماعي وبالنظم والعلاقات الإنسانية والبناءات الاجتماعية. وقد اختلفت الآراء حول العلاقة بين الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، فالمدرسة الإنكليزية ترى ضرورة الفصل بينهما على أساس أن كلاً منهما يشكل فرعاً مستقلاً للأنثروبولوجيا، وهي تهتم أساساً بالأنثروبولوجيا الاجتماعية. أما المدرسة الأمريكية فنرى أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية هي فرع من الأنثروبولوجيا الثقافية على أساس الفهم الأمريكي لاصطلاح الثقافة. وهي تهتم أساساً بالأنثروبولوجيا الثقافية. والحقيقة

«الاثنولوجي»، ويهدف الاثنولوجي من تلك المقارنات الوصول إلى قوانين عامة للعادات الإنسانية ولظاهرة التغير الثقافي وأثار الاتصال بين الثقافات المختلفة. ويهدف الاثنولوجي كذلك إلى تصنيف الثقافات إلى مجموعات أو أشكال على أساس مقاييس عامة.

وتهدف الاثنولوجيا إلى تركيب ثلاثي:

- ١- التركيب البيئي (الايكولوجي) الذي يقارن مكانياً بين الجماعات السكانية المتجاورة. ٢- التركيب التاريخي الزمني وهو إعادة وضع الحوادث الرئيسية الخاصة بجماعة معينة في ديمومة الزمان.
- ٢- التركيب المنهجي وهو يتكون حين يتم التوصل إلى تفسير نمط من التقنيات أو المؤسسات أو المواقف أو التصرفات المتعلقة بالجماعة. إذن. وكما أشرنا سابقاً. تقودنا الأنثروبولوجيا إلى درجة من التعميم أعلى من الاثنولوجيا لأنها تطمح إلى تحقيق المعرفة الشاملة عن الإنسان (وكل البشر) منذ بداياته وحتى وقتنا الحاضر عبر تعدد ثقافته أو حضاراته، من أشدها تواضعاً إلى أشدها تألقاً.

إن الاثنولوجيا والاثنوغرافيا والأنثروبولوجيا لا تشكل ثلاثة علوم مختلفة

به في الكتابات الأنثروبولوجية لا تعني أبداً أن المجتمعات التي توصف بتلك الصفة أسبق في الزمن أو أدنى في المنزلة من أنواع المجتمعات الأخرى. فمن المعروف أن لتلك المجتمعات تاريخاً طويلاً قد يماثل في طوله تاريخ المجتمعات الأوروبية ذاتها، وأنه إذا كانت هذه المجتمعات لم تتطور في بعض النواحي بنفس النسبة التي تطور بها المجتمع الأوروبي فإنها تفوقها تطوراً في نواحي أخرى، وعلى ذلك فربما كانت كلمة «بدائي» اختياراً غير موفق ولكنها أصبحت الآن اصطلاحاً واسع الذبوع والانتشار إلى حد لا يمكن معه تجنبها. بالإضافة إلى ذلك لا يوجد أحد من الأنثروبولوجيين المعاصرين يعتبر الحضارة مختلفة.

نوعياً عن الثقافة، كما لا نجد أي أنثروبولوجي يميز بين شعب متحضر وآخر غير متحضر فجميع الحضارات، بما فيها الحضارات العظيمة المعاصرة أو القديمة، ليست سوى مراحل خاصة في تطور الثقافة تتباين في ثراء مضمونها وفي تعقد تركيبها، ولكنها ليست مختلفة نوعياً عن ثقافات الشعوب التي تسمى شعوباً بدائية.

ولا شك أن استخدام مصطلح «بدائي» للكلام عن تراث الشعوب التي تبدو لنا غريبة، أو غير مألوفة هو بالطبع أسلوب

أنه كثيراً ما يصعب الفصل بين هذين الاتجاهين الاجتماعي والثقافي. بحيث يمكن القول أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية تدرسان الموضوعات نفسها.

فالأنثروبولوجيا الثقافية يبدأ منهاجها بدراسة: (أدوات العمل والتقنيات والفنون والأشياء المادية لتصل إلى النشاط الاجتماعي والسياسي الذي يسمح بقيام نمط اجتماعي يعيش الفرد ضمنه بكل انسجام مع مؤسساته الاجتماعية كافة. لأي مجتمع. ومن ثم تنتهي إلى دراسة المجتمع.^(١٧)

يهتم فرع الأنثروبولوجيا الاجتماعية بتحليل البناء الاجتماعي للمجتمعات الإنسانية وخاصة (المجتمعات البدائية) التي يظهر فيها بوضوح تكامل ووحدة البناء الاجتماعي، ومن أهم النظريات التي تسود اليوم أبحاث الأنثروبولوجيا الاجتماعية «النظرية الوظيفية» للعلامة رادكليف براون وأساسها أن النظم الاجتماعية في مجتمع ما ما هي إلا نسيج متشابك العناصر يؤثر كل عنصر في العناصر الأخرى وتعمل تلك العناصر على خلق وحدة اجتماعية تسمح للمجتمع بالاستمرار والبقاء.

موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية،

١- المجتمعات البدائية،

إن كلمة «بدائي» بالمعنى الذي تستخدم

المنهج السليم يقتضي التقدم والانتقال من دراسة النظم الأكثر بساطة إلى النظم الأكثر تعقيداً حتى يتسنى للباحث أن يستعين في دراستها بما تعلمه من الدراسة السابقة. وهذه الجماعات التي تعيش في بيئات صعبة قاسية أخذت في التلاشي والانقراض نتيجة لانتشار الأمراض والأوبئة فيها وبسبب الإدمان على تعاطي الخمر بالإضافة إلى مطاردة الرجل الأبيض لهذه القبائل والفتك بها. وأخيراً بسبب الاختلاط والاندماج بشعوب أخرى.

إن انقراض هذه الجماعات معناه خسارة كبيرة لمعرفة الإنسانية لأنها تعتبر نماذج بنائية فريدة سوف تسهم دراستها مساهمة فعالة في فهم طبيعة المجتمع الإنساني.

وليس من شك في أن للشعوب البدائية أهمية وجاذبية لكل من يتأمل أو يبحث في طبيعة الإنسان والمجتمع. فهذه الشعوب لا تعرف الأديان المنزلة ولا اللغات المكتوبة ولا المعرفة العلمية المنظمة، ويعيش أفرادها - في الأغلب - في حالة من العري التام ولا يستخدمون إلا أبسط أنواع الأدوات، كما يعيشون في مساكن بسيطة ساذجة للغاية، فهي إذن شعوب خام إن أمكن هذا القول، ومع ذلك فغالباً ما يعيش الأفراد هناك عيشة راضية في جماعات محلية سعيدة مؤتلفة.

غير أنثروبولوجي. فالثقافة موجودة في لندن وباريس تماماً كما هي موجودة عند شعوب الاسكيمو والنافاهو والسودان.. الخ. (١٨)

إن الأنثروبولوجيين حين يستخدمون كلمة (بدائي) فإنهم يقصدون بها الإشارة إلى المجتمعات الصغيرة سواء من ناحية عدد سكانها أو المساحة أو تشعب العلاقات الاجتماعية والتي تمتاز ببساطة الفنون الآلية والاقتصاد وقلة التخصص في الوظيفة الاجتماعية إذا قورنت بالمجتمعات المتقدمة. ويفضل بعض الأنثروبولوجيين أن يضيفوا إلى ذلك مقاييس ومعايير أخرى أهمها عدم وجود تراث مكتوب وبالتالي عدم وجود أي فن أو علم أو لاهوت منهجي منظم.

إن المجتمعات البدائية أفلحت لأسباب عديدة في أن تستحوذ على انتباه المشتغلين بدراسة النظم الاجتماعية، فقد جذبت إليها مثلاً انتباه فلاسفة القرن الثامن عشر على اعتبار أنها تمثل الحالة الطبيعية الأولى التي يظن أن الإنسان كان يعيش فيها في عصور ما قبل التاريخ. كذلك اهتم بها علماء الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر لاعتقادهم أنهم واجدون فيها دلائل وشواهد تساعد في بحثهم عن أصول النظم الاجتماعية في أبسط صورها وإن

البدائية ثقافة أو نظماً اجتماعية إلا إذا تقبنا عنها بالفعل. وحينئذٍ فقط سوف نكتشف أن كل هذه الشعوب البدائية تؤمن بالدين وأن هذا الإيمان يتمثل في شكل معتقدات يقينية وشعائر، وأنها تعرف الزواج الذي يتم عن طريق مراسيم وطقوس معينة، كما تعرف الحياة العائلية التي تتركز في البيت، وأن لها جميعاً نظماً قرابية تفوق - في الأغلب - في تعقيدها واتساع نطاقها كل نظم القرابة المعروفة في المجتمع الأوروبي، ومنتيات وجمعيات خاصة تخدم أغراضاً محدودة مرسومة، وقواعد دقيقة محكمة ترسم أصول اللياقة وآداب السلوك، وتشريعات تضع أسس القانون المدني والقانون الجنائي التي تطبقها محاكمهم، ولغات تبلغ في كثير من الأحيان درجة عالية من التعقيد سواء من ناحية الأصوات أو القواعد، وتشتمل على ذخيرة وافرة من الألفاظ، وآداباً وطنية تتألف من الشعر الذي يعكس كثيراً من الرمزية، وكذلك من الأخبار التاريخية والأساطير والقصص الشعبي والحكم والأمثال، وفتوناً تشكيلية خاصة بهم، ونظماً للفلاحة والزراعة تتطلب معرفة واسعة باختلافات الفصول وأنواع الحياة التربة والحياة النباتية والحيوانية، وخبرة عالية بصيد السمك وفتنص الحيوان والملاحة في

وقد يكون من العسير علينا أن نتخيل أنفسنا نعيش في مثل هذه الظروف، وقد نعجب، بل وينبغي علينا أن نعجب: ما الذي يساعد هؤلاء الناس على العيش معاً في انسجام واتفاق ويمكّنهم من مواجهة أحداث الحياة في شجاعة وجلد رغم قلة ما يستعينون به في معركتهم ضد الطبيعة وضد الأقدار ؟ الواقع أن عدم امتلاك هؤلاء البدائيين للسيارات مثلاً وعدم وجود صحف يقرؤونها وعدم معرفتهم بنظام البيع والشراء وغير ذلك يجعلهم أكثر جاذبية وتشويقاً وأدعى إلى الاهتمام بهم، لا العكس. ففيهم نرى الإنسان يجابه القضاء بكل عنفه وقسوته وآلامه، دون أن يكون لديه هو من أسباب المدنية ما يدرأ عنه هذه الآلام أو يلطف من وقعها أو يقدم له العزاء والمواساة.

والفضل في ذلك يرجع إلى النظام الأخلاقي الذي يعيشون فيه والذي يوفر لهم الأمن والطمأنينة وكذلك إلى القيم التي تهون من أعباء الحياة وتجعلها محتملة. وحرى بالبحث الدقيق أن يكشف عن وجود أبنية اجتماعية معقدة وثقافات خصبة تكمن وراء تلك البساطة السطحية التي تميز حياتهم. لقد تعودنا أن نفكر في الثقافة والنظم الاجتماعية في حدود الثقافة المادية وكبر الحجم، وبذلك لم نعد نرى عند الشعوب

فهما أفضل في ضوء كل التجربة والمجهود
البشريين.

لقد أصبحت المجتمعات البدائية متأثرة
كل التأثر بتقنيات الغرب وتأثيراته، بل حتى
بقيمه بحيث إن التنظيمات المجتمعية وأنماط
التفكير والمعتقدات الأصلية والمخصوصة
التي كان يدرسها الباحثون باتت متغيرة كلياً
وأُسفرت عن ولادة ثقافات جديدة. والواقع
أن الاستعمار، ودخول النقد، وظهور الملكية
الفردية في هذه المجتمعات، ونشأة الدول
الجديدة المستقلة على أراضيها، قد عصف
ببناها القديمة وزج بها زجاً مبيناً في معمة
التاريخ العام.^(١٩)

٢- البناء الاجتماعي؛

البناء الاجتماعي من أهم موضوعات
الأنثروبولوجيا الاجتماعية. والمقصود
بالبناء الاجتماعي هو (النظم الاجتماعية)
أو (الجماعات الاجتماعية) المستمرة في
الوجود لوقت كاف بحيث تستطيع الاحتفاظ
بكياناتها كجماعات رغم التغيرات التي
تحدث للأفراد الذين يكوّنون تلك الجماعات
فلكل مجتمع صورة أو نمط معين يسمح لنا
بأن نتكلم عنه على أنه نسق أو بناء يعيش فيه
أفراده وينزلون على مستلزماته. واستخدام
كلمة «بناء» بهذا المعنى يتضمن وجود نوع
من التماسك والتوافق بين أجزائه إلى الحد

البحر والسياحة في الأرض. كما أن لديهم
جميعاً رصيماً هائلاً من المعرفة المتعلقة
بشؤون السحر والعين الشريرة والعرافة
والتبوء، وهي كلها أمور لا نعرف نحن عنها
شيئاً بالمرّة. وهذا يتأدى بنا إلى مظهر آخر
للأنثروبولوجيا، وهو مظهر أكثر شمولاً لأنه
يتعلق بما نكتسبه عن طريقها من معرفة
بطبيعة المجتمع البشري في عمومه وليس
بالمجتمعات البدائية فحسب. فإن ما نعرفه
عن مجتمع معين بالذات قد يفيد في التعرف
على مجتمع آخر وبالتالي كل المجتمعات
الأخرى، سواء في ذلك المجتمعات التاريخية
أو المجتمعات المعاصرة. ولنضرب على ذلك
مثالاً تاريخياً مجدداً. لقد كتب الشيء الكثير
عن قبائل البدو في بلاد العرب قبل الإسلام،
ومع ذلك فلا تزال ثمة مسائل كثيرة تتعلق
ببنائهم الاجتماعي لا يمكن الإجابة عليها من
البيانات والشواهد التاريخية التي بأيدينا،
بيد أننا نستطيع أن نلقي بعض الضوء
على هذه المسائل بدراسة البناء الاجتماعي
للبدو المعاصرين في الجزيرة العربية على
اعتبار أنهم مايزالون يحتفظون في حياتهم
بمعظم ملامح الحياة التي كانت سائدة عند
العرب القديمة. فمن طريق فهم الثقافات
والمجتمعات الأخرى يستطيع المرء أن يرى
ثقافته من كل الزوايا والنواحي وأن يفهمها

كان للأنثروبولوجيا (بل للعلوم الاجتماعية الأخرى) منطلقات نظرية، واستخدامات عملية ارتبطت بمرحلة تاريخية معينة، فإن هناك اليوم أنثروبولوجيين وعلماء اجتماع أيضاً قد غيروا من أطر تفكيرهم، وطوروا مناهج دراساتهم، بل تحرروا في نظرتهم لكثير من القضايا الإنسانية المعاصرة، وإلى حد مناهضة الاستعمار والاستغلال بأشكالهما، علاوة على مناصرة حركات التحرير وجهود التنمية. لهذا فلا يجب أن يتجمد الفكر العربي والإسلامي عند مرحلة تاريخية معينة لعلم ما، ولا أن ينبذ رافداً للمعرفة ومنهجاً للدراسة يمكن أن يستفاد بالجديد منه، والملائم لطبيعة مجتمعاتنا. فليس هناك علم أفضل من آخر، ولكن تتساوى العلوم جميعها في كونها اجتهادات عقلية هدفها المعرفة لذاتها ولخدمة البشرية جمعاء. أما عن كيفية توظيف المعرفة فهذا أمر يرتبط بطبيعة العصر وأخلاقيات الباحث نفسه سواء كان تخصصه الأنثروبولوجيا أم الفيزياء.^(٢٠)

الذي يمكن معه تجنب التناقض الصارخ أو الصراع المكشوف، وأنه يتمتع بدرجة من الديمومة والبقاء أكثر مما تحظى به معظم الأشياء العابرة السريعة في الحياة الإنسانية. وقد لا يفتن أفراد المجتمع نفسه إلى أن لاجتماعهم بناءً متميزاً، أو قد يكون لديهم شعور ضعيف مبهم بذلك البناء. أما الأنثروبولوجي الاجتماعي فمهمته هي الكشف عن هذا البناء الذي يتضمن:

(النسق القرابي والنسق الاقتصادي والنسق السياسي) في هذا البناء ويتخذ السلوك والتصرفات الاجتماعية داخل نطاق هذه الأنساق شكل النظم الاجتماعية كالزواج والعائلة والأسواق والرئاسة وما إليها.

خاتمة:

إن ما يسود بعض دوائر الفكر العربي المعاصر من نبذ وابتعاد عن الأنثروبولوجيا عامة باعتبارها علماً نشأ وتطور في دوائر الفكر الغربي، كما ارتبط بحقبة الاستعمار والنظرة العلمانية في تفسير الحياة الإنسانية. ولنفترض أن ذلك صحيح، وأنه

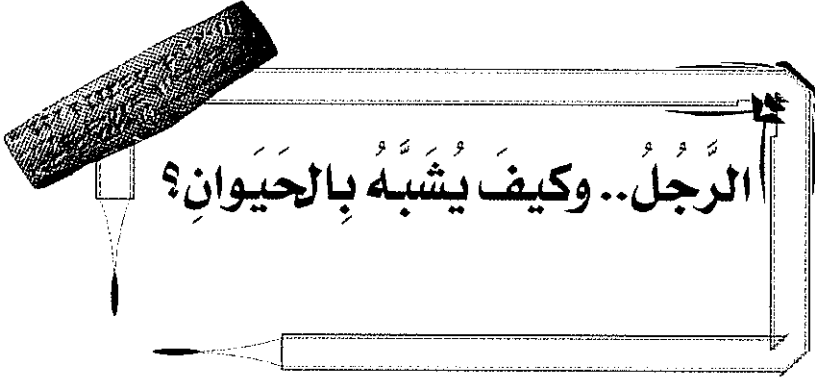
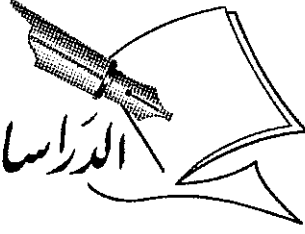
الراجع

- ١- حسين فهمي، قصة الأنثروبولوجيا، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٦ ص ١٣ - ١٤.
- ٢- نفس المرجع، ص ١٨ - ١٩.
- ٣- د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧١، ص ١٤ - ١٥.

- ٤- نفس المرجع، ص ١٦ - ١٧.
- ٥- نفس المرجع، ص ١٨ - ١٩.
- ٦- كارلتون كوون، قصة الإنسان، ترجمة محمد توفيق حسين وعبد المطلب الأمين، بغداد، ١٩٦٥ ص ٣٩ - ٤٠.
- ٧- د. سلطان محيسن، عصور ما قبل التاريخ، جامعة دمشق ١٩٨٨، ص ٢٣.
- ٨- د. حسين رشوان، الأنثروبولوجيا في المجال التطبيقي، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، ١٩٨٩، ص ٢٠.
- ٩- د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق ص ٢٣-٢٤.
- ١٠- د. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٧٨، ص ٤١-٤٢.
- ١١- نفس المرجع، ص ٤٣-٤٤.
- ١٢- نفس المرجع، ص ٤٦-٤٧.
- ١٣- د. قباري محمد اسماعيل، أسس علم الإنسان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٦، ص ٢٠.
- ١٤- د. عاطف وصفي، الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق، ص ٣١-٣٢.
- ١٥- فلسفة العلوم الاجتماعية، مجموعة من المؤلفين، ترجمة سهيل عثمان وعبد الرزاق الأصغر مراجعة ناجي الدروشة، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤، ص ١٢٨-١٢٩.
- ١٦- د. حسين فهميم قصة الأنثروبولوجيا، مرجع سابق، ص ٢٥-٢٦.
- ١٧- د. علي الجباوي، الأنثروبولوجيا، جامعة دمشق، ١٩٨٨، ص ٢٥٧-٢٥٨.
- ١٨- رالف بيلز، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ترجمة محمد الجوهري، القاهرة، ١٩٩٠، ص ١٤٣.
- ١٩- د. أحمد أبو زيد، محاضرات في الأنثروبولوجيا الثقافية، مرجع سابق ص ١٩٩-٢٠٣.
- ٢٠- د. حسين فهميم، أدب الرحلات، سلسلة عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٩، ص ٢٥٢.



الدَّرَاسَاتُ وَالْبَحُوثُ



حسن موسى النميري

فَنَّ التَّشْبِيهِ فَنَّ عَرِيقٌ، وَبَابٌ وَاسِعٌ فِي الْبَلَاغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَفِي تَرَاثِنَا الْأَدَبِيِّ، قَدِيمِهِ وَحَدِيثِهِ. وَقَدْ دَخَلَ هَذَا الْفَنُّ كَثِيرًا مِنْ مَجَالَاتِ الْحَيَاةِ؛ حَيَاةِ الْعَرَبِ فِي بَيْتَاتِهِمُ الْمُخْتَلَفَةِ وَصَوَّرَ كَثِيرًا مِنْ أَوْجِهٍ الْحَيَاةِ الْعَرَبِيَّةِ، وَفِي بَيْتَاتٍ مُخْتَلَفَةٍ.. وَيُنْظَرُ إِلَى فَنَّ التَّشْبِيهِ مِنْ أَوْجِهٍ مُخْتَلَفَةٍ، أَحَدُهَا أَنَّهُ يَمِيلُ إِلَى الصِّدْقِ وَالْوَاقِعِيَّةِ فِي تَصْوِيرِهِ لِأَوْجِهِ الشَّبهِ بَيْنَ الرُّكْنَيْنِ الْأَسَاسِيَيْنِ لِلتَّشْبِيهِ، أَعْنِي

مَجَلَّةُ الْأَدَبِ (سُورَةُ)

العدد ٥٢٤ آذار ٢٠٠٨

الرجل... وكيف يُشبه بالحيوان؟

وتتويع طرق التعبير عنها.

والإنسان بلا جدال خير مخلوق خلقه الله في هذا الكون، فكيف يباح تشبيهه بما هو دونه في القدر والقيمة والمكانة؟ ألا يعد تشبيه الإنسان بالحيوان، أو بجزء منه انحداراً بمكانته، وانقاصاً من قيمته؟ خاصة ونحن نعلم أن من شروط التشبيه الناجح أن تكون الصفة المشتركة بين المشبه والمشبه به (أي وجه الشبه) أظهر وجوداً، وأكثر وضوحاً في المشبه به. ونادراً ما يكون العكس وإرداء، وإن ورد شيء من هذا في القرآن الكريم، وذلك كتشبيه نور الله جلّ وعلا، بنور ينبعث من سراج وقد وضع السراج في مشكاة.. كما قال تعالى ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ (١). وحتى قال أبو تمام حسين اعترض فضولي مناقق، وقد شبه ممدوحه بأربعة من مشاهير العرب في قوله الرائع:

أقدام عمرو في سماحة حاتم

في حلم أحنف، في ذكاء إياس (٢)

أراد الفضولي أن يتملق الممدوح، فقال لأبي تمام شبت الأمير بمن هم دونه من

(المشبه والمشبه به) أي أن المماثلة والتطابق بين هذين الركنين، غالباً ما تكون واضحة بارزة للعيان. وقد درس علماء البلاغة ذلك، ولهم فيه آراء واضحة ومعروفة لا نريد الخوض فيها.

لكننا نريد أن ندرس الأمر من وجه آخر، وهو دخول التشبيه مجال المماثلة والمقارنة والموازنة بين عالم الإنسان من جهة، وبين دنيا الحيوان من جانب آخر، ونسأل أنفسنا قائلين: أليس أمراً معيباً أن يشبه الإنسان، كل الإنسان بالحيوان، كل الحيوان؟ أو أن يشبه عضو من الأول بعضو يقابله من الثاني؟ كأن يشبه ساعد الرجل بذراع أسد، وعنق المرأة بجيد ظبي، وعينها بمقلة غزال. وهل هذه التشبيهات التي شاعت وانتشرت فاستحسنها الشعراء، فتمادوا فيها، وأكثروا منها، ثم استجادها القراء (المتلقون) فأنشدوها، وتفننوا في نقلها وروايتها وغنائها.. أقول: هل هذه التشبيهات مقنعة للقراء والدارسين، وأهل الأدب، حتى أبيع للشعراء - نتيجة إعجاب المتلقين - الإكتار منها، والتفنن في صياغتها،

الرَّجُلُ.. وكيف يُشَبَّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

فَسَنَ تَشْبِيهِ الْإِنْسَانِ، أَفْضَلَ مَخْلُوقَاتِ اللَّهِ
تَعَالَى وَأَعْلَاهَا شَأْنًا، بِأَنْوَاعٍ مِمَّا خَلَقَ مِنْ
طَوَائِفِ الْحَيَوَانِ، وَمَا عَلَى الْقَارِيِ الْكَرِيمِ إِلَّا
أَنْ يَسْتَعْدِمَ ذَوْقَهُ وَمَهَارَتَهُ فِي تَقْدِيرِ الْجَمَالِ
فِي الْفَنِّ الشَّعْرِيِّ الَّذِي أَمَامَهُ، لِيَحْكَمَ عَلَى
جَوْدَةِ مَا يَقْرَأُ بِإِلَاحِاسِطَةٍ وَمِنْ دُونِ تَأْثِيرِ
خَارِجِيٍّ.

تَشْبِيهِ الرَّجُلِ بِالْحَيَوَانِ: تَبَيَّنَ لَنَا مِنْ
خِلَالِ الدَّرَاسَةِ أَنَّ الرَّجُلَ (الذَّكَرَ) أَقَلُّ
تَشْبِيهًا مِنَ الْمَرْأَةِ بِالْحَيَوَانِ، أَيْ أَنَّ الْمَجَالَاتِ
الَّتِي شَبَّهَ الرَّجُلُ بِالْحَيَوَانِ أَقَلُّ عَدَدًا مِنَ
الْمَجَالَاتِ الَّتِي شَبَّهَتْ بِهَا الْمَرْأَةُ.

١- تشبيه الرجل بالأسد: الأسد حيوان
يُضْرَبُ بِهِ الْمَثَلُ بِالْقُوَّةِ، شَكْلُهُ يُوحِي بِالْهَيْبَةِ
وَالْقُوَّةِ؛ فَلِقَاؤُهُ عَسِيرٌ، وَوَعِيدُهُ مُخِيفٌ، وَزَيْتِرُهُ
مُرْعِيبٌ. هُوَ عَنِيفٌ مُخِيفٌ أَيْنَمَا وَاجَهَتَهُ
وَكَيْفَمَا التَّقَيْتَ بِهِ، إِلَّا فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ، وَهِيَ
أَنْ تَلْقَاهُ شَبْعَانٌ، فَفِي مِثْلِ هَذِهِ الْحَالِ تَمُرُّ
الْفَرَائِسُ أَمَامَ أَنْفِهِ، وَبَيْنَ يَدَيْهِ، وَهُوَ عَارِضٌ
مُعْرِضٌ عَنْهَا، كَأَنَّهُ لَا يَرَاهَا.

مُعْظَمُ تَشْبِيهَاتِ الرَّجُلِ بِالْأَسَدِ جَاءَتْ فِي
مَجَالِ الْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ وَالصَّبْرِ، وَشِدَّةِ الْإِحْتِمَالِ،

أَجْلَافِ الْعَرَبِ، فَاطْرَقَ أَبُو تَمَّامٍ قَلِيلًا ثُمَّ
رَفَعَ رَأْسَهُ وَقَالَ:

لَا تَعْجَبُوا ضَرْبِي لَهُ مِنْ دُونِهِ

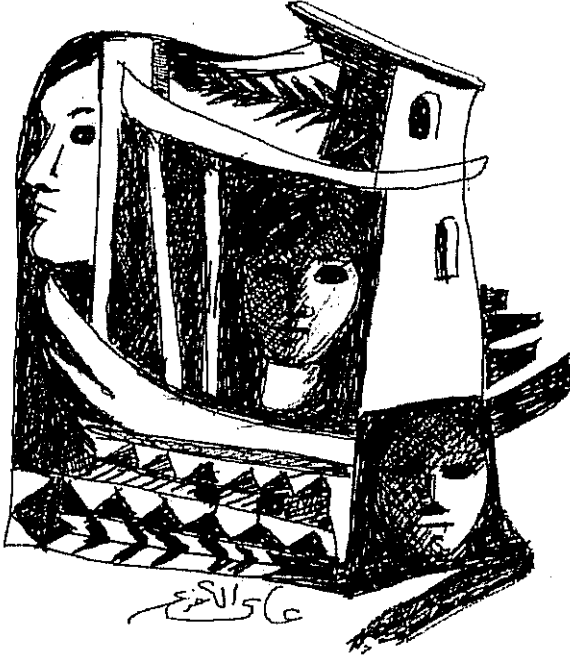
مَثَلًا شَرُودًا فِي النَّدَى وَالْبَاسِ

فَاللَّهُ قَدْ ضَرَبَ الْأَقْلَّ لِنُورِهِ

مَثَلًا مِنَ الْمَشْكَاتِ وَالنَّبْرَاسِ

كَثُرَ تَشْبِيهِ الْإِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ، وَكَثُرَ تَشْبِيهِ
أَعْضَاءِ مِنْ هَذَا بِمَا يَمِثُلُهَا مِنَ الْآخِرِ، فَلَمْ
يَعْتَرِضْ عَلَى ذَلِكَ مُعْتَرِضٌ، بَلِ اسْتَحْسَنَ
الْعَرَبُ هَذَا النُّوعَ مِنَ التَّشْبِيهِ، وَوَجَدُوهُ
مُنَاسِبًا وَمُتَّفِقًا مَعَ طَبِيعَةِ الْأَشْيَاءِ، وَمُتَنَاسِقًا
مَعَ الذَّوْقِ الْعَرَبِيِّ الْعَامِ، كَيْفَ لَا يَكُونُ ذَلِكَ
وَإِلْنَسَانُ الْعَرَبِيِّ مُلْتَصِقٌ بِالْحَيَوَانِ التَّصَاقًا
كَبِيرًا فِي كَثِيرٍ مِنَ مَجَالَاتِ حَيَاتِهِ، إِذْ إِنْ أَوَّلَ
مِهْنَةَ زَاوَلَهَا الْعَرَبِيُّ هِيَ تَرْبِيَةُ الْمَوَاشِي، هَذِهِ
الْمِهْنَةُ جَعَلَتْهُ دَائِمَ الصَّلَةِ مَعَ عَالَمِ الْحَيَوَانِ،
يَسْرُحُ مَعَ الْبَهَائِمِ فِي الْمَرَاعِي فِي السُّهُولِ
وَالْهَضَابِ وَالْأَوْدِيَةِ وَالْقَبْعَانِ، وَهِيَ حَتَّى فِي
اللَّيْلِ تَكُونُ أَمَامَ نَاطِرِيهِ، لَا تَغِيبُ عَنْهُ إِلَّا فِي
سَاعَاتِ نَوْمِهِ.

وَسَنَلَاحِظُ فِي الْأَمَثَلَةِ الَّتِي سَنَعْرِضُهَا فِي
الْأَسْطُرِ التَّالِيَةِ كَيْفَ مَارَسَ الشَّعْرَاءُ الْعَرَبُ



والتكايّة بالعدوّ، ولعلّها
صفةٌ واحدةٌ هي (القوة)
وإن كانت تتشكّل بأشكالٍ
مختلفةٍ، وصُورٍ متنوّعةٍ.

ويسبّب إعجاب
العربِ بالأسدِ كثرت
أسماءُه، وتعدّدت
أوصافُه، فقد ذكروا
لَهُ المِثَالِ مِنَ الأَسْمَاءِ
والصِّفَاتِ، لا يُشارِكُهُ
في كَثْرَةِ أَسْمَائِهِ إلاّ
الجَمَلُ (باعتباره الحيوان
الذي عدّه العلماء رقيق

تكذب، لا في شعرٍ ولا في غيره ؟ قال: أوقد
حصل ؟ قالت: نعم، فكيف تقول:
فهنالك مجزأة بنو

ر، كان أشجع من أسامة^(٤)

فقال لها عمران: لم أكذب في هذا ؛ إن
مجزأة فتح مدينة، ولم أسمع أن أسداً فعل
مثله)

ولا يشبهه بالأسد إلا من كان عظيماً
فاتكاً قوياً من الرجال، كقول النابغة الذبياني

الإنسان العربي في كفاجه ومعاناته لأوجه
الحياة في البادية، وصديقه الذي تحمّل
معه شظف العيش في البراري والقلوات.
أما الأسد فيعود تعدد أسمائه إلى إعجاب
العرب به وبقدراته وملكانه المتعددة. يروى
أن امرأة لشاعر الخوارج الكبير (عمران بن
حطان)^(٣) قالت له يوماً: ألم تقسم أنك لن

الرُّجُلُ... وكيف يُشَبَّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

وقال الحَرِيشُ بنُ هِلَالٍ^(١١):

هَيْهَاتَ لَا تَلْفُؤُنَا رُقَادَ

لَا، بَلْ إِذَا صِيحَ بِنَا آسَادَا^(١٢)

يُقَالُ لِابْنِ الْأَسَدِ (شَبْلٌ). وَمِنْ بَابِ
إِعْجَابِ الْعَرَبِ بِالْأَسَدِ أَنْ جَمَعُوا ابْنَهُ
(الشَّبْلَ) عَلَى صِيغِ مُتَعَدِّدَةٍ فَقَالُوا: شُبُولٌ
وَشِبَالٌ وَأَشْبَلٌ وَأَشْبَالٌ. مِنْ ذَلِكَ قَوْلُ مَرْوَانَ
بْنِ أَبِي حَفْصَةَ يَمْدَحُ بَنِي مَطَرٍ مِنْ آلِ شَيْبَانَ
قَوْمَ مَعَنَ بْنِ زَائِدَةَ:

بَنُو مَطَرٍ يَوْمَ اللَّقَاءِ كَأَنَّهَمْ

أُسُودٌ لَهَا فِي غَيْبِ خَقَانَ أَشْبَلٌ^(١٣)

مَا شُبَّهَ الْإِنْسَانُ بِالْأَسَدِ إِلَّا فِي مَجَالِ
الْمَدْحِ وَالتَّوْبِيهِ وَالتَّقْرِيطِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْأَسَدَ
كُلُّ أَمْرِهِ مَحْمُودٌ عِنْدَ الْعَرَبِ، لَا عَيْبَ فِيهِ،
وَلَا مَنْقَصَةَ، بِاسْتِثْنَاءِ صِفَةِ وَاحِدَةٍ هِيَ (بَخْرٌ
فِيهِ) أَيِ الرَّائِحَةِ الْمُنْبَعِثَةِ مِنْ فِيهِ وَأَسْنَانِهِ،
وَهَذَا أَمْرٌ بَدِهيٌّ لِأَنَّ الْأَسَدَ مَطْعَمُهُ اللَّحْمُ،
وَلَا شَيْءَ غَيْرِ اللَّحْمِ، وَكُلُّ مَخْلُوقٍ يَقْتَصِرُ
طَعَامُهُ عَلَى اللَّحْمِ كَالْأَسُودِ وَالصَّقُورِ تَكُونُ
رَائِحَةً أَفْوَاهِهَا كَرِيهَةً. وَوَلِدَا يُشَبَّهُ بِهِ الْإِنْسَانُ
الْمَوْصُوفُ بِالْبَخْرِ، وَظُهُورِ رَائِحَةِ الْأَسْنَانِ،
قَالَ ابْنُ عَبْدِ^(١٤) يَهْجُو:

يَذْكَرُ النُّعْمَانَ بْنَ الْمَنْذَرِ، مَلِكَ الْحِيرَةِ، وَكَانَ
قَوِيًّا دَاهِيَةً قَادِرًا:

نُبْتُتُ أَنْ أَبَا قَابُوسَ أَوْعَدْتَنِي

وَلَا قَرَارَ عَلَى زَارٍ مِنَ الْأَسَدِ^(٥)

قُلْنَا إِنَّ الْعَرَبَ أَعْجَبُوا بِالْأَسَدِ أَيْمًا
إِعْجَابٍ، وَمِنْ هُنَا أَكْثَرُوا مِنْ أَسْمَائِهِ، فَهُوَ
عِنْدَهُمْ أَسَدٌ وَغَضَنْفَرٌ وَضِرْغَامٌ وَضَيْغَمٌ
وَهَزِيرٌ وَهَمُوسٌ وَلَيْثٌ وَقَسُورٌ وَأَغْلَبٌ وَضِبَارِمٌ
وغير ذلك كثيرٌ، قَالَ أَبُو الْخَطَّابِ الْهَذَلِيُّ:

مَا مُخَدِّرٌ خَدِرٌ مُسْتَأْسِدٌ أَسَدٌ

ضِبَارِمٌ خَادِرٌ ذُو صَوْلَةٍ زَيْرٌ^(٦)

وَقَالَتْ جَنُوبُ (أَخْتُ عَمْرُو ذِي

الكلب)^(٧):

فَأَقْسِمُ - يَا عَمْرُو- لَوْ نَبَّهَاكَ

إِذَا نَبَّهَا مِنْكَ دَاءَ عَضَالَا^(٨)

إِذَا نَبَّهَا لَيْثَ عَرِيْسَةٍ

مُضِيَّتَا مُضِيْدَا نُفُوسَا وَمَالَا^(٩)

وَلِشِدَّةِ إِعْجَابِ الْعَرَبِ بِالْأَسَدِ، خَلَقَهُ
وَشَكْلَهُ وَقُوَّتَهُ، جَمَعُوهُ عَلَى صِيغِ مُخْتَلَفَةٍ،
فَقَالُوا: أَسَدٌ وَأُسُودٌ وَأَسَادٌ، قَالَ عَنَتْرَةَ:

وَخَيْلٍ قَدْ دَلَّضْتُ لَهَا بِخَيْلٍ

عَلَيْهَا الْأَسَدُ تَهْتَصِرُ أَهْتِصَارَا^(١٠)

الرَّجُلُ... وَكَيْفَ يُشَبَّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

الْقَدْحُ وَالذَّمُّ. وَالتَّغْلِبُ أَكْثَرُ هَذِهِ الْحَيَوَانَاتِ
حُضُورًا فِي هَذَا الْبَابِ، فَقَدْ وَرَدَ ذِكْرُ التَّغْلِبِ
فِي شِعْرِ الْعَرَبِ مَرَّاتٍ غَيْرَ قَلِيلَةٍ شَبَّهَا لِلرَّجُلِ
الْمُرَاوِغِ الْمُحْتَالِ، وَذَلِكَ كَقَوْلِ طَرْفَةَ بْنِ الْعَبْدِ
الْبَكْرِيِّ (١٨) يَذُمُّ قَوْمَهُ

أَسْلَمَنِي قَوْمِي وَلَمْ يَغْضَبُوا

لِسَوْعَةٍ، حَلَّتْ بِهِمْ، فَادِحَةٌ

كُلُّهُمْ أَرُوغٌ مِنْ تَعَلِبٍ

مَا أَشْبَهَ اللَّيْلَةَ بِالْبَارِحَةِ (٢٠)

تَشْبِيهُ الرَّجُلِ بِالْجَمَلِ: وَشَبَّهَ شِعْرَاءُ

الْعَرَبِ الرَّجُلَ الْقَوِيَّ الصَّبُورَ، الْقَادِرَ عَلَى
احْتِمَالِ مَشَاقِّ الْحَيَاةِ، وَمَصَاعِبِ الْعَيْشِ
بِالْجَمَلِ (فَحَلَّ الْإِبِلِ) وَذَلِكَ لِأَنَّ الْجَمَلَ
الذَّكَرَ مَهَابٌ جَلِيلٌ الْقَدْرِ، عَالِي الْمَكَانَةِ عِنْدَ
قَدَمَاءِ الْعَرَبِ، لَذَا شَبَّهُوا الرَّجُلَ الْقَدِيرَ ذَا
الْمَكَانَةِ فِي قَوْمِهِ وَمُجْتَمَعِهِ بِهَذَا الْجَمَلِ. قَالَ
طُخَيْمُ بْنُ أَبِي الطَّخْمَاءِ الْأَسَدِيِّ يَمْدَحُ بَعْضَ
نَصَارَى الْحِيرَةِ:

مَعِيَ كُلُّ فُضْفَاضِ الْقَمِيصِ كَأَنَّهُ

إِذَا مَا سَرَّتْ فِيهِ الْمُدَامُ فَبِنِقِ (٢١)

وَإِنِّي، وَإِنْ كَانُوا نَصَارَى أَحِبَّهُمْ

وَيَرْتَأِحُ قَلْبِي نَحْوَهُمْ وَاتَّقُوا (٢٢)

نَكَهَتْ عَلَيَّ نَكْهَةَ أَخْدَرِي

شَتِيمِ، شَابِكِ الْأَنْيَابِ وَرَدِ (١٥)

فَمَا يَدْنُو إِلَى فِيهِ ذُبَابٌ

وَلَوْ طَلَيْتَ مَشَافِرُهُ بِقَنْدِ (١٦)

وَالصَّقْرُ طَائِرٌ قَتَّاصٌ يَسْتَعْدِمُهُ أَهْلُ

الصَّيْدِ، وَمُحْتَرِفُو الْقَنْصِ مِنْ أَثْرِيَاءِ الْعَرَبِ،

وَأَهْلُ الْوَجَاهَةِ فِيهِمْ، يَسْتَعْمِلُونَهُ فِي قَنْصِ

كَثِيرٍ مِنَ الطَّرَائِدِ، كَالْأَرَانِبِ وَصِغَارِ الْغِزْلَانِ

مِنَ الْحَيَوَانِ، وَالْحُبَارَى وَالِدَّرَاجَ وَالْكَرْكِي

وَالْقَطَا مِنَ الطَّيْرِ. وَيَمَا أَنَّ الصَّقْرَ مُعْظَمُ

طَعَامِهِ مِنَ اللَّحْمِ، لِذَا فَإِنَّ لِفِيهِ (مِنْقَارِهِ)

بَخْرًا وَرَائِحَةً كَرِيهَةً، تُضَاهِي رَائِحَةَ فَمِ

الْأَسَدِ، وَرُبَّمَا أَكْثَرَ سُوءًا وَنَقْتًا. قَالَ أَبُو

الشَّعْمَقِيِّ (١٧) يَهْجُو:

وَلَهُ لِحْيَةٌ تَيْسِ

وَلَهُ مِنْقَارٌ نَسِيرِ

وَلَهُ نَكْهَةٌ لَيْثِ

خَالَطَتْ نَكْهَةَ صَقْرِ (١٨)

تَشْبِيهُ الرَّجُلِ بِضُرُوبٍ مِنَ الْحَيَوَانِ (غَيْرِ

الْأَسَدِ): وَمِ يُشَبَّهُ الرَّجُلُ بِحَيَوَانٍ مُفْتَرِسٍ

كَالضَّبُعِ وَالْفَهْدِ وَالنَّمِرِ وَابْنِ أَوَى وَالتَّغْلِبِ

إِلَّا قَلِيلًا، وَغَالِبًا مَا جَاءَ ذَلِكَ فِي مَجَالِ

الرَّجُلُ.. وكيف يُشَبُّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

وعِزَّةٌ مِثْلُهُ بَكْرَةٌ (نَاقَةٌ) يَمْلِكُهُمَا رَجُلٌ ثَرِيٌّ
كثِيرُ الإِبِلِ، لِذَا يَتَرَكَانِ هَمَلًا فِي المَرَاعِي، لَا
يُطَلِّبَانِ، وَلَا يُسَأَلُ عَنْهُمَا، فَيَسْتَمْتَعُ أَحَدُهُمَا
بِرِفْقَةِ الأُخْرَى. وَإِنْ أَرَادَا المَاءَ صَاحَ النَاسُ
بِهِمَا وَضَرَبُوهُمَا وَطَرَدُوهُمَا لِنِثْلًا يَخْتَلِطَا
بِبَابِلِهِم، فَيُسَبِّبَانِ لَهَا العَدَوِيَّ بِالجَرْبِ.. كُلُّ
ذَلِكَ لِيَفْزُوزَ بِمُرَاقَبَةِ عِزَّةٍ وَيَتَمَتَّعَ بِقُرْبِهَا،
قال:

وَدِدْتُ - وَبَيْتِ اللّٰهِ - أَتُكِّ بِكِرَّةٍ

وَإِنِّي هِجَانٌ مُضْعَبٌ ثُمَّ نَهْرَبُ (٢٥)

كَلَانَا بِهِ عَرٌّ فَمَنْ يَرِنَا يَقُلْ

عَلَى حُسْنِهَا جَرِيَاءٌ تُعَدِّي، أُجْرِبُ (٢٦)

تَكُونُ لِي ذِي مَالٍ كَثِيرٍ مُغْفَلٌ

فَلَا هُوَ يَزْعَمَانَا، وَلَا نَحْنُ نُطَلِّبُ

إِذَا مَا وَرَدْنَا مَنَهَلًا صَاحَ أَهْلُهُ

عَلَيْنَا، فَلَا تَنْفُكُ تُرْمِي وَنُضْرِبُ (٢٧)

وقد يُشَبُّهُ الرَّجُلُ بِالبَعِيرِ لِلتَّحْقِيرِ وَالدَّمِّ
وَالقَدْحِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ البَعِيرَ يُوصَفُ أحيانًا
بِالْبَلَادَةِ وَقِلَّةِ الفَهْمِ، وَعَدَمِ التَّمْيِيزِ وَالإِدْرَاقِ،
وَذَلِكَ كَقَوْلِ مَرْوانِ بْنِ أَبِي حَفْصَةَ يَذُمُّ بَعْضَ
مَنْ يَدْعِي الشُّعْرَ مِنْ غَيْرِ مَعْرِفَةٍ بِجِدِّهِ، وَلَا
تَمْيِيزَ بَيْنَ مَا حَسَنَ مِنْهُ وَعَلَا، وَبَيْنَ مَا سَاءَ

وَمَا أَرَادَ عُبَيْدُ اللّٰهِ بْنُ قَيْسِ الرُّقَيْيَاتِ
مُصَالِحَةَ الأُمَوِيِّينَ بَعْدَ مَقْتَلِ حَبِيبِهِ
وَخَصْمِهِمْ مُصْعَبِ بْنِ الزُّبَيْرِ فِي العِرَاقِ،
اتَّصَلَ بِعُبَيْدِ المَلِكِ بْنِ مَرْوانِ وَمَدَحَهُ، وَمِمَّا
قال فِيهِ:

إِنَّ الضَّنِيْقَ الَّذِي أُبُوهُ أَبُو الْوَالِدِ

عَاصِي عَلَيْهِ الوَقَارُ وَالحُجْبُ

خَلِيْفَةُ اللّٰهِ فِي رَعِيَّتِهِ

جَعَتْ بِذَلِكَ الأَقْلَامُ وَالكُتُبُ

يَعْتَدِلُ التَّاجُ فَوْقَ مَفْرِقِهِ

عَلَى جَبِينِ كَأَنَّهُ الذَّهَبُ (٢٣)

الفَنِيقُ هُوَ فَحْلُ الإِبِلِ الَّذِي يَتَّصِفُ
بِالكَرَامَةِ عَلَى أَهْلِهِ، لَا يَرْكَبُ وَلَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ
لِشَرَفِهِ فِيهِمْ، وَشِدَّةِ تَقْدِيرِهِمْ لَهُ، لِذَا يَعِيشُ
مُنَعَّمًا مُتَرَفًّا..

وَرِيمًا شَبَّهُ الرَّجُلُ بِالبَعِيرِ، لَا يُرَادُ مِنْ
ذَلِكَ مَدْحٌ وَلَا ذَمٌّ، وَإِنْ كَانَ البَعِيرُ يُوصَفُ
بِكَثْرَةِ الحِقْدِ، وَإِضْمَارِ الضَّغِينَةِ، لِذَلِكَ
يُقَالُ فِي المَثَلِ (أَحْسَدُ مِنْ بَعِيرٍ، وَأَصُولُ مِنْ
بَعِيرٍ) (٢٤). يُروى أَنَّ كَثِيرًا (صَاحِبَ عِزَّةٍ) لَمَّا
تَكَاثَرَ عَلَيْهِ العَدَاوُ وَالرُّقَبَاءُ حَتَّى حَرَمُوهُ لِقَاءَ
عِزَّةٍ أَوْ رُؤْيَتِهَا، تَمَنَّى لَوْ كَانَ جَمَلًا أُجْرِبُ،

الرجل... وكيف يُشَبَّه بالحيوان؟

الفِطْنَةُ، قال حسانُ ابنُ ثابتٍ يهجو قوماً
عظامُ الأجسام:

لا بأسَ بالقومِ من طولٍ ومن عَظَمِ

جسَمِ البِغَالِ وأحلامِ العِصافيرِ (٢٤)

وقال حميدُ بنُ ثورِ الهلالي (٢٥) يهجو

ليلى الأخيلىة:

كَأَنَّكَ وَرِهَاءُ العِنَاتَيْنِ بَغْلَةٌ

زَأَتْ حُصْنًا فَعَارِضَتْهُنَّ تَشْحَجُ (٣٦)

تشبيهه الرجل بالكبش: كثيراً ما شبهه

شعراءُ العربِ زعيمَ القومِ، وقائدهم في

الحروبِ والمنتفذينَ فيهم في السلمِ بالكبشِ

وهو في الأصلِ فَحْلُ الضَّانِ (٣٧) وعدوا ذلك

من أفضلِ ما يمدحُ به الرجلُ القويُّ النافذُ

في قومِهِ ومُجتمِعِهِ، والكبشُ في نظرِ العربيِّ

من الدوابِّ القويَّةِ، وكثيراً ما تراه يُنافِسُ

الكباشِ الأخرى ويناطحُها ويُقاتِلُها بِقرْنَيْهِ

وخاصَّةً في وقتِ الربيعِ، وموسمِ السِّفادِ

والتلقيحِ. قال لبيدُ (٢٨):

بِكَتَابِ تَزْدِي، تَعَوَّدَ كَبَشُهَا

نَطَحَ الكِبَاشِ كَأَنَّهُنَّ نُجُومُ (٣٩)

وقالت الخنساءُ تذكرُ أخاها صخراً،

وكان قائداً كثيرَ الفِزْوِ ومُقارَعَةَ الأبطالِ،

وأنحدرَ مُستَوًّا، قال مروان:

زَوَامِلُ لِلأشْعَارِ لا عِلْمَ عِنْدَهُمْ

بِجَيِّدِهَا، إلا كَعِلْمِ الأَبَاعِرِ (٢٨)

لَعَمْرُكَ ما يَدْرِي البَعِيرُ إِذَا عَدَا

بِأَوْسَاقِهِ، أَوْ رَاحَ، ما في الغرائرِ (٢٩)

وقد جاء في أحدِ الأمثالِ ((أخفَ حِلْماً من

بَعِيرِ (٣٠)). وقال العباسُ بنُ مرداسِ السلمي

يذكرُ البَعِيرَ، وبِلاَدَتِهِ وَقِلَّةِ عَقْلِهِ (٣١):

لَقَدْ عَظَمَ البَعِيرُ بِغَيْرِ لُبِّ

فَلَمَّ يَسْتَتِغِنِ بِالعِظَمِ البَعِيرُ

يُضَرِّفُهُ الصَّبِيَّ لِكُلِّ وَجْهِ

وَيُخْبِسُهُ عَلى الخَسْفِ الجَرِيرِ (٣٢)

وتَضْرِبُهُ الوَلِيدَةَ بِالهَرَاوِي

فَلا غَيْرَ لَدَيْهِ وَلا تَكْيِيرِ (٣٣)

وقال أحدُ الشعراءِ يهجو رجلاً ضَخْماً

سَمِينًا:

ذَاهِبٌ طَوَلاً وَعَرَضًا

وهُوَ فِي هَقْلِ بَعِيرِ

تشبيهه الرجلِ بالبغلِ: ولا أعلمُ رجلاً شبهه

بِبِغْلِ إلا في مجالِ الدَّمِّ والتَّحْقِيرِ، وذلك لأنَّ

البِغْلَ وإنَّ وُصِفَ بِقُوَّةِ البَدَنِ، ومِثَالَةِ الجِسمِ،

فإنَّهُ يُوسَمُ بِالبِلَادَةِ، وَضعفِ الذِّكَاةِ وَقِلَّةِ

قالت:

وَحَيْلٌ قَدْ دَلَّضَتْ لَهَا بِحَيْلٍ

فَدَارَتْ بَيْنَ كَبَشِيهَا رَحَاهَا (٤٠)

أما إذا شُبَّ الرَّجُلُ بِخُرُوفٍ، وَالْخُرُوفُ ابْنُ الْكَبْشِ، كَانَ ذَلِكَ دَمًا وَتَحْقِيرًا وَذَلِكَ لِأَنَّ الْخُرُوفَ مَخْلُوقٌ وَدَيْعٌ ضَعِيفٌ، لَا يَكَادُ يُحْسِنُ الدَّفَاعَ عَنِ نَفْسِهِ، بَلْ هُوَ رُبَّمَا كَانَ بِحَاجَةٍ إِلَى مَنْ يَدَافِعُ عَنْهُ وَيَحْمِيهِ، وَإِذَا مَا شَبَّ الرَّجُلُ بِنَعْجَةٍ كَانَ الْأَمْرُ أَشْعَ وَأَسْوَأَ، فَالْنَعْجَةُ كَالْخُرُوفِ، لَا يَنْظُرُ الْعَرَبِيُّ إِلَيْهَا وَلَا إِلَى فَوَائِدِهَا إِلَّا لِلْحَمَلِ وَالْحَلَبِ. قَالَ أَعْرَابِيٌّ تَزَوَّجَ امْرَأَتَيْنِ، يُرِيدُ السَّعَادَةَ وَالتَّرَفَ وَرَعَدَ الْعَيْشَ:

تَزَوَّجْتُ اثْنَتَيْنِ لَمَرِطٍ جَهْلِي

بِمَا يَشْقَى بِهِ زَوْجُ اثْنَتَيْنِ

فَقُلْتُ أَصِيرُ بَيْنَهُمَا خُرُوفًا

أَنْعَمُ بَيْنَ أَنْسَرِمٍ نَعَجَتَيْنِ

فَصِرْتُ كَنْعَجَةٍ تُضْحِي وَتُمْسِي

تَدَاوُلُ بَيْنَ أَخْبَثِ ذَبَابَتَيْنِ (٤١)

تشبيه الرجل بالكلب: ما أعلم رجلاً شُبَّ بِالْكَلبِ إِلَّا فِي مَجَالِ الْقَدْحِ وَالدَّمِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلبَ - مَعَ كَثْرَةِ مَا كَانَ الْعَرَبُ يُرَبِّوهُ

وَيَسْتَعْدِمُونَهُ - لَمْ يَكُنْ لِيَنْظُرَ إِلَيْهِ نَظْرَةَ احْتِرَامٍ أَوْ تَقْدِيرٍ، وَهُوَ عِنْدَهُمْ نَجَسٌ لَا يَجُوزُ مَسَّهُ أَوْ الْاقْتِرَابُ مِنْ مَرِيضِهِ، وَهُوَ مِثَالٌ لِلْخِصَّةِ وَالنَّدَالَةِ، وَقَدْ شَبَّهَ اللَّهُ جَلَّ وَعَلَا مَنْ يَتَّبِعُ شَهَوَاتِهِ، وَيَسِيرُ مَعَ أَهْوَائِهِ بِالْكَلبِ الَّذِي إِنْ تَحَمَّلَ (٤٢) عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ (٤٣) أَي أَنَّهُ كَلْبٌ خَسِيسٌ، دَائِمٌ اللَّهَاتِ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِ.

ورائحة وبر الكلب ننتة وبيلة، خاصة إذا ابتل جلده بالماء، أو أصابه المطر، لذا تشبه الرائحة العفنة النتنة برائحة أجسام الكلاب المبتلة. قال حسان بن ثابت يهجو:

كَأَنَّ رِيحَهُمْ فِي النَّاسِ إِذْ بَرَزُوا

رِيحُ الْكِلَابِ إِذَا مَا بَلَّهَا الْمَطَرُ (٤٤)

والكلب معروف بصفة محمودة لعلها وحيدة بين صفاته الرديئة، ألا وهي اتصافه بالوفاء فهو يقابل من يحسن إليه ويلاطفه ويطعمه بإحسان، والبدو أهل الشاء والرعي أكثر اعترافاً بفضل الكلب، وإقراراً بمكانته من أهل الحاضرة الذين لا يعرفون شيئاً من هذا، وقد قرأنا أن أعرابياً دخل على ملك من ملوك العرب، فأنتدته مديحاً جاء فيه:

أنت كالكلب في وفائك للعهد

وكالتيس في قراع الخطوب

فقام إليه رجالُ الملكِ يضربونه

ويصفعونهُ، فتهرهم الملكُ وقال: دعوه،

فوالله ما قال إلا ما ظنَّه خيراً.

هذا البدوي يعيش في بيئة ضيقة،

والمخلوقات التي تحيط به محدودة العدد،

وللكلب عنده تقدير واحترام، فهو في بيئته

أحد المحامين المدافعين عنه وعن ممتلكاته

ومواشيه، فكيف لا يلقي منه احتراماً وتوقيراً

؟ هو عنده عنوان الوفاء، وإنجاز الموعد،

ومن هنا جاء تشبيه الملك بالكلب.

والكلب في نظر العرب يرمز للبداءة،

وأهل الوبر، بينما يجعلون القط رمزا لأهل

المدري في الأرياف والقرى، ولذا قالت ميسون

بنت بحدل الكلاية البدوية التي تزوجها

معاوية بن أبي سفيان وأسكنها قصور

دمشق، فحنّت لباديتها، والعيش مع البدو

أهلها، واجتوت نفسها عيش القصور في

الظل، فقالت:

لكلب ينبح الأضياف وهنأ

أحب إلي من قط أليف^(٤٥)

تشبيه الرجل بالجمار: والجمار على

الرغم من كونه مركباً هنيئاً مريحاً لبسطاء

الناس الذين لا يريدون علواً في الأرض ولا

تكبراً ولا عجبية، وهو من أفيد الحيوان

لسكان الأرياف والبادي، يصبر على

الذلل والهوان وقلة العلف والاحترام، إلا

أن مكانته متدنية جداً عند أهل الأدب

والشعر والأخبار، هو غالباً رمز للبلادة،

وقلة الفهم والإدراك، لذا فقد شبه به الذين

أعطوا التوراة، وحملوها وكلفوا للعمل بها،

لكنهم أهملوها ولم يعملوا بما جاءت به، في

قوله تعالى (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم

يحملوها كمثل الجمار يحمل أسفارا^(٤٦))

أي كمثل الجمار يحمل كتباً، لا يدري ماذا

بها^(٤٧).

حتى إن لقمان الحكيم في وصاياه لابنه،

التي أورد القرآن عدداً منها عد نهاق الحمير

صوتاً قبيحاً منكرًا، وطلب من ابنه أن يخفض

صوته أثناء حديثه لئلا يكون مشابهاً لنهيق

الحمير، وذلك كما ورد في كتاب الله الكريم،

قال لقمان لابنه (واغضض من صوتك إن

أنكر الأصوات لصوت الحمير^(٤٨)) هذا مع

الرَّجُلُ.. وكيف يُشَبَّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

بِهَرِّكَانَ ذَلِكَ بِلَارِبٍ فِي مَجَالِ الدَّمِّ وَالْإِسَاءَةِ
وَالْقَدْحِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الْهَرَ حَيَوَانٌ يَعْدُهُ الْعَرَبُ
سَيِّئَ الْخُلُقِ، قَلِيلَ الْوَفَاءِ، إِذَا شَبِعَ لَمْ يَشْكُرْ
مَنْ يُطْعِمُهُ وَيُوَيِّوِيهِ، وَإِنْ جَاعَ سَرَقَ وَاغْتَصَبَ،
وَإِذَا لَاعَبَهُ مُرَبِّيهِ لَمْ يَسْلَمْ مِنْ خَمْسِ أَظَافِرِهِ.
قَالَ الْمُسْتَوْغَرُ بْنُ رَبِيعَةَ (٥٣) يَذْكُرُ كِبَرَهُ، وَكَيْفَ
كَانَ يُلَاعِبُ أَحْفَادَهُ:

إِذَا مَا الْمَرْءُ صَمَّ، فَلَمْ يُنَاجِ

وَأَوْدَى سَمْعُهُ إِلَّا نِدَايَا (٥٤)

وَلَاعَبَ بِالْعَشِيِّ بَنِي بَنِيهِ

كَفَعَلَ الْهَرُّ يَخْتَرِشُ الْعِظَايَا (٥٥)

يُلَاعِبُهُمْ وَوَدُوا لَوْ سَقَوْهُ

مِنْ الذِّيْفَانِ مُتْرَعَةً مِلَايَا (٥٦)

كَيْفَ يُشَبَّهُ الرَّجُلُ بِالْحَيَّةِ وَالْحَيَّةُ وَإِنْ
كَانَتْ مَخْلُوقًا سَيِّئَ السَّمْعَةِ، يَمَقَّتُهُ الْعَرَبُ
يَكْرَهُونَ رُؤْيَتَهُ، وَالْإِقْتِرَابَ مِنْهُ، فَرَبِمَا شَبَّهَ بِهِ
الرَّجُلُ الدَّاهِيَةَ الْقَوِيَّ، الْمَاكِرُ الْمَخَادِعُ الَّذِي
يَسْتَعْدِمُ دَهَاءَهُ وَمَكَرَهُ وَفِكَرَهُ لِلتَّقَلُّبِ عَلَى
مُنَاوَيْئِهِ، وَخَاصَّةً الذَّكَرُ مِنَ الْحَيَّاتِ وَأُظُنُّ
أَنَّهُمْ فَضَّلُوا الذَّكَرَ وَقَدَّمُوهُ لِجِنْسِهِ، وَإِنَّمَا
لَا عِتْقَادِيهِمْ أَنَّ الذَّكَرَ هُوَ الْأَضْحَمُّ وَالْأَعْظَمُ
وَالْأَكْبَرُ مِنَ الْحَيَّاتِ، ثُمَّ هُوَ الْأَكْبَرُ خَطَرًا،

أَنَّ الْحِمَارَ الْمَسْكِينَ لَا حَوْلَ لَهُ فِي ذَلِكَ وَلَا
قُوَّةَ، لَا ذَنْبَ لَهُ، فَالصَّوْتُ مَنَحَةٌ مِنَ اللَّهِ، لَمْ
يَطْلُبْهُ وَلَمْ يَسْعَ إِلَيْهِ.

وَيَرَى بَعْضُ الْعَرَبِ أَنَّ الْحِمَارَ حَيَوَانٌ
لَثِيمٌ خَسِيسٌ، لِذَا مَيَّزَهُ اللَّهُ بِخَاتَمِ فَرِيدٍ فِي
بَاطِنِ قَائِمَتِيهِ الْأَمَامِيَّتَيْنِ، هُوَ مَدْمُوعٌ بِخَاتَمِ
بِشْكَلِ دَائِرَةِ سُودَاءَ لَا يَنْبُتُ فِيهَا الشَّعْرُ،
لِذَا يُقَالُ لِلْحِمَارِ (ابْنُ مَرْقُومِ الذَّرَاعِيْنَ) قَالَ
النَّجَاشِيُّ الْحَارِثِيُّ (٤٩) يَهْجُو:

قَوْمٌ تَوَارَتْ بَيْتَ اللُّؤْمِ أَوْلَهُمْ

كَمَا تَوَارَتْ رَقَمُ الْأَذْرَعِ الْحُمْرُ (٥٠)

وَقَالَ مَسْكِينُ الدَّارِمِيِّ يَهْجُو رَجُلًا،
فَشَبَّهُهُ بِحِمَارٍ:

كِحِمَارِ السُّوءِ، إِنْ أَشْبَعَتْهُ

رَمَحَ النَّاسَ، وَإِنْ جَاعَ نَهَقُ (٥١)

(وَالْأَتَانُ) أَنْتَى الْحِمَارِ، هِيَ الْأُخْرَى
مَذْمُومَةٌ بِلَا ذَنْبٍ تَعَمَّدَتْ إِقْتِرَافَهُ، وَلَا شَرًّا
أَرَادَتْ ارْتِكَابَهُ.. قَالَ الْحَطِيبِيُّ يَهْجُو قَوْمًا،
فَشَبَّهُ رَجَالَهُمْ بِتِيُوسٍ، وَنِسَاءَهُمْ بِأَتَانٍ:

لَهُمْ نَفَرٌ مِثْلُ التِّيُوسِ، وَنِسْوَةٌ

مَمَاجِينُ مِثْلُ الْأَتَانِ النَّعْرَابِ (٥٢)

تَشْبِيهُ الرَّجُلِ بِالْهَرِّ: وَإِذَا مَا شَبَّهَ إِنْسَانٌ

الرَّجُلُ.. وَكَيْفَ يُشَبَّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

لِلْعَضِّ وَالْفَتْكِ وَالْأَذَى، لَمْ يَذْكُرْهَا الْعَرَبُ إِلَّا فِي حُقُولِ الدَّمِّ وَالْقَدْحِ وَالْهَجْوِ، حَتَّى إِذَا مَا أَرَادُوا الْمُبَالَغَةَ فِي التَّحْقِيرِ شَبَّهُوا الْمُحَقَّرَ بِجَنَاحِ الذَّبَابِ أَوْ بِصَوْتِهِ (طَنِينِهِ) أَوْ بِشَيْءٍ ذِي صِلَةٍ بِهِ. قَالَ حَضْرَمِيُّ بْنُ عَامِرٍ (٦٣):

مَازَالَ إِهْدَاءُ الْقَصَائِدِ يَبِينُنَا

شَتَمَ الصَّدِيقِ، وَكَثْرَةَ الْأَلْقَابِ

حَتَّى تُرِكَتْ كَانَ أَمْرَكَ بَيْنَهُمْ

فِي كُلِّ مَجْمَعَةٍ طَنِينُ ذُبَابٍ (٦٤)

وَقَالَ الْمُتَنَبِّيُّ يَذَمُّ بَعْضَ شُعْرَاءِ عَصْرِهِ:

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَجُوزُ عَلَيْهِ

شُعْرَاءُ كَأَنَّهَا الْخَازِيَانُ (٦٥)

لَكِنَّ شَاعِرًا أَرَادَ أَنْ يَهْدِدَ خُصُومَهُ،

وَيَتَوَعَّدُ أَعْدَاءَهُ، فَشَبَّهَ نَفْسَهُ (مَادِحًا لَهَا)

بِذَّبَابِ الْخَيْلِ الْأَزْرَقِ، وَهِيَ حَشْرَةٌ تَلْقَى مِنْهَا

الدَّوَابُّ أذىً كَبِيرًا وَشَرًّا مُسْتَطِيرًا، تُهَاجِمُهَا

وَتَدْخُلُ فِي أَنْوْفِهَا، وَتَلْسَعُهَا لَسْعًا قَوِيًّا،

فَتُسَبَّبُ لَهَا جُنُونًا. قَالَ ابْنُ دَارَةَ (٦٦):

إِنِّي أَمْرٌ تَجِدُ الرُّجَالَ عِدَاوَتِي

وَجِدَ الرُّكَابِ مِنَ الذَّبَابِ الْأَزْرَقِ (٦٧)



تَشْبِيهُ الرَّجُلِ بِالذَّبِّ وَالْقَرْدِ وَغَيْرِهِمَا:

وَالْأَشَدُّ أذىً، ثُمَّ إِنَّ الْحَيَّةَ الْكَبِيرَةَ الْحَجْمِ شَدِيدَةُ التَّأثيرِ تَقْتُلُ مَنْ تَلَدَّعَهُ لِسَاعَتِهِ وَيَلَا إِبطَاءً، قَالَ طَرْفَةُ بْنُ الْعَبْدِ يَفْتَخِرُ:

أَنَا الرَّجُلُ الضَّرْبُ الَّذِي تَعْرِفُونَهُ

خَشَّاشُ كِرَاسِ الْحَيَّةِ الْمُتَوَقِّدِ (٥٧)

وَقَالَ ذُو الْإصْبَعِ الْعِدَوَانِي يَفْخَرُ بِمَاضِي

قَوْمِهِ، وَيُشَبِّهُهُمْ بِحَيَاتِ الْأَرْضِ الَّتِي يَخَافُهَا

النَّاسُ وَيَخْشَوْنَهَا، وَيَفْرَوْنَ مِنْ أَذَاهَا، يُعَبَّرُ

عَنْ قُوَّةِ شَكِيمَتِهِمْ، وَجِمَاطِ حَوَزَتِهِمْ:

عَذِيرَ الْحَيِّ مِنْ عَدَاوَا

نَ، كَانُوا حَيَّةَ الْأَرْضِ (٥٨)

بَقِيَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا

فَلَمْ يُزْعَمُوا عَلَى بَعْضِ (٥٩)

وَمِنْهُمْ كَانَتِ السُّادَا

تُ وَالْمُؤَفُّونَ بِالْقَرَضِ (٦٠)

وَقَالَ صَرِيحُ الْغَوَانِي (٦١) يَمْدَحُ أَحَدَ زُعَمَاءِ

عَصْرِهِ:

كَأَنَّهُ قَمَرٌ أَوْ ضَيْغَمٌ هَصَرُ

أَوْ حَيَّةٌ ذَكَرُ، أَوْ عَارِضٌ هَطْلٌ (٦٢)

كَيْفَ يُشَبَّهُ الْإِنْسَانُ بِالذَّبَابِ: الذَّبَابُ

حَشْرَةٌ مَمْقُوتَةٌ بَغِيضَةٌ لِلْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ،

هِيَ عُنْوَانُ الْقَذَارَةِ وَالصَّغَارِ وَالْخِسَّةِ، تَرْمِزُ

الرُّجُلُ.. وكيف يُشَبَّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

وهُنَاكَ مَجْمُوعَةٌ لَيْسَتْ قَلِيلَةً مَنِ
الْحَيَوَانِ، يَعُدُّهَا الْعَرَبُ حَقِيرَةً بَغِيضَةً، لَا
تُذَكَّرُ إِلَّا فِي مَجَالِ السَّبِّ وَالشَّتْمِ وَالتَّحْقِيرِ
كَالْقِرْدِ وَالْوَيْرِ وَالظَّرْبَانِ وَالْجُمَلِ، وَلِكُلِّ
مَخْلُوقٍ مِنْ هَذِهِ الْمَخْلُوقَاتِ صِفَاتُهُ الْخَاصَّةُ
بِهِ، سَنَذَكُرُهَا أَتَاءَ التَّمَثِيلِ لَهَا فِي الْأَسْطُرِ
التَّالِيَةِ:

مَا سَمِعْنَا وَلَا قَرَأْنَا أَنَّ عَرَبِيًّا نَظَرَ إِلَى
الْقِرْدِ نَظْرَةَ احْتِرَامٍ وَتَقْدِيرٍ، وَإِنَّمَا نَظَرَ
الْعَرَبُ إِلَيْهِ عَلَى أَنَّهُ مَخْلُوقٌ بَغِيضٌ حَقِيرٌ
مُزْعِجٌ ضَارٌّ، وَأَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ يَرَاهُ بَعْضُهُمْ أَنَّهُ
مَسِيخٌ إِنْسَانٍ لِسُوءِ أَعْمَالِهِ، وَقَدَارَةِ أَعْمَالِهِ
وَتَصَرُّفَاتِهِ، وَمِيلِ طَبْعِهِ إِلَى الْفَسَادِ وَالشَّرِّ..
وَمِنْ هُنَا تَجَدُّ شُعْرَاءُ الْعَرَبِ لَا يَدْخُلُونَ
الْقِرْدَ إِلَّا فِي مَوَاضِعِ الْقُبْحِ وَالسُّوءِ وَالشَّرِّ،
وَمِنْ أَقْدَمِ شُعْرَاءِ الْعَرَبِ النَّابِغَةُ الذِّبْيَانِي
شَبَّهَ خُصُومَهُ بِالْقُرُودِ بِسَبَبِ قُبْحِ وَجُوهِهِمْ،
وَبِشَاعَةِ أَشْكَالِهِمْ، وَاتَّصَفِيهِمْ بِالْحُبْثِ
وَالْخِدَاعِ. قَالَ يَهْجُو آلَ قُرَيْبٍ:

وَكثِيرًا مَا اسْتَعْدَمَ شُعْرَاءُ الْعَرَبِ فَنَّ
التَّشْبِيهِ، تَشْبِيهِ الْإِنْسَانِ بِضُرُوبٍ مِنَ
الْحَيَوَانِ فِي مَجَالَاتِ الذَّمِّ وَالْإِسَاءَةِ وَالْقَدْحِ،
فَإِذَا مَاقُورِنَ الرَّجُلُ بِذَنْبٍ مَثَلًا، أُرِيدَ مِنْ
ذَلِكَ إِظْهَارُ غَدْرِهِ وَخِدَاعِهِ، وَنِكَايَتِهِ بِالْإِنْسَانِ
؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الذَّنْبَ حَيَوَانٌ بَغِيضٌ لِلْعَرَبِ
يَفْتِكُ بِمَوَاشِيهِمْ، وَيُعِيْتُ بِهَا فَسَادًا وَتَخْرِيبًا،
وَلِهَذَا يُشَبَّهُ بِهِ الرَّجُلُ الْمَاكِرُ الْمُخَادِعُ الْغَدَّارُ.
قَالَ يَحْيَى ابْنُ نَوْفَلِ الْيَمَانِيِّ^(٦٨) يَهْجُو بِلَالِ
بْنِ أَبِي بُرْدَةَ^(٦٩):

مَا لِي أُرَاكَ إِذَا أُرِدْتَ خِيَانَةً
جَعَلَ الشُّجُودُ بِحُرُوجِكَ يَطْهَرُ
مُتَخَشِعًا طَبِينًا لِكُلِّ عَظِيمَةٍ
تَتَلَوُ الْقُرْآنَ، وَأَنْتَ ذَنْبٌ أَضْبَرُ^(٧٠)

إِنَّ الْمَهْجُوَّ يَسْتَعْدِمُ دِينَهُ لِلْخِيَانَةِ وَالْغَدْرِ
وَخِدَاعِ النَّاسِ، يُظْهِرُ التَّدِينِ بِهِ لِلنَّاسِ، وَهُوَ
رَبِّمَا يَنْوِي أَكْلَ أَمْوَالِهِمْ وَهَتَكَ أَعْرَاضِهِمْ،
يُبْدِي الْخُشُوعَ، وَيُرْتَلُّ الْآيَاتُ لِيُظْهِرَ بِمَظْهَرِ
الْمُؤْمِنِ الْعَظِيمِ، وَهُوَ فِي حَقِيقَتِهِ ذَنْبٌ فَاتِكٌ
غَدَّارٌ.

الرجل.. وكيف يُشبهه بالحيوان؟

وَلَوْ أَنَّ كَبَيْضَ الْقَطَا الْأَبْرَشِ (٧٤)

كَأَنَّ الثَّالِيلَ فِي وَجْهِهَا

إِذَا سَفَرَتْ بِدَدُ الْكِشْمِشِ (٧٥)

وَالْوَيْرُ حَيَّوَانٌ صَغِيرٌ حَقِيرٌ بِحَجْمِ

الْأَرْنَبِ، أَغْبَرُ اللَّوْنِ، قَصِيرُ الذَّنْبِ، لَا ضَرَرَ

لَهُ وَلَا يُهْتَمُّ بِشَأْنِهِ، يُوصَفُ بِالْحَقَارَةِ، وَيُشَبَّهُ

بِهِ الْإِنْسَانُ الْبَسِيطُ الَّذِي لَا شَأْنَ وَلَا قِيَمَةَ

لَهُ فِي مُجْتَمَعِهِ. قَالَ الْفَرَزْدَقُ يَهْجُو بَنِي كَلْبِ

(قَوْمَ خَصْمِهِ جَرِير):

فَلَوْ غَيْرَ الْوَيْارِ بَنِي كَلْبِ

هَجَوْنِي، مَا أَرَدْتُ لَهُمْ حِوَارًا (٧٦)

وَجَمَعَ عِمَارَةً بَنُ عَقِيلٍ (وَهُوَ حَفِيدٌ

لِجَرِير) بَيْنَ الثَّعَالِبِ وَالْوَيْارِ فِي قَوْلِهِ التَّالِي

يَهْجُو قَوْمًا:

فَكَيْفَ بِأَكْنَفِ الشَّرِيفِ تُصِيبُكُمْ

ثَعَالِبٌ يَبْحَثُنَّ الْحَصَى وَأُبُورُ (٧٧)

وَأَمَّا الْجَعْلُ فَهُوَ حَشْرَةٌ سُودَاءُ دَمِيمَةٌ

كَالْخُنْفَسَاءِ، يَقْضِي مُعْظَمَ حَيَاتِهِ فِي الرَّوْثِ

النَّدِيِّ الرَّطْبِ، فَإِذَا خَرَجَ مِنَ الرَّوْثِ مَاتَ أَوْ

كَادَ، وَهُوَ -كَبَعْضِ الْحَشْرَاتِ الْأُخْرَى- يَكْرَهُ

لَعَمْرِي وَمَا عَمْرِي عَلَيَّ بِهِائِنِ

لَقَدْ تَطَلَّقْتُ بَطْلًا عَلَيَّ الْأَقَارِعُ

أَقَارِعُ عَوْفٍ لَا أَحَاوِلُ غَيْرَهَا

وُجُوهٌ قُرُودٌ تَبْتَغِي مِنَ تَخَادِعِ (٧٨)

وَقَالَ بَشِيرُ بْنُ أَبِي جَدِيمَةَ مُقَارِنًا بَيْنَ عَلِيَّةِ

النَّاسِ وَأَشْرَافِهِمْ، وَبَيْنَ سِفْلَتِهِمْ وَوَضْعِيهِمْ

الَّذِينَ شَبَّهُهُمْ بِقُرُودٍ، وَيَعْجَبُ مِمَّنْ يُحَاوِلُ

مُنَافَسَةَ السَّادَةِ الْأَشْرَافِ النَّبْلَاءِ، بِالسَّفَلَةِ

الْمُنْحَطِّينَ الْمَشَابِهِينَ لِلْقُرُودِ:

أَتَخْضِرُ لِلْأَشْرَافِ يَا قِرْدَ جَدِيمِ

وَهَلْ يَسْتَعْدُّ الْقِرْدُ لِلْحَطْرَانِ (٧٩)

وَمِمَّا يُنْسَبُ لِذِعْبِلِ الْخَزَاعِيِّ يَهْجُو

امْرَأَتَهُ (أَوْ جَارِيَةَ لَهُ) نَغَصَتْ عَلَيْهِ عَيْشَهُ،

وَسَوَدَّتْ صَفْحَاتِ حَيَاتِهِ، فَهِيَ قِرْدَةٌ حِينًا،

وَعُرَابٌ حِينًا آخَرَ، وَتَمَادَى ذِعْبِلُ حَسَبَ

عَادَتِهِ فَوَصَفَ شَكْلَ صَاحِبَتِهِ، وَوَجْهَهَا وَصَفَا

مُنْفَرًا، فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الطَّرَافَةِ وَالْفُكَاهَةِ:

مُنَيْتٌ بِزُنْمُرْدَةٍ كَالْعَصَا

الْحَصَى وَأَخْبَثٌ مِنْ كُنْدَشِ (٨٠)

لَهَا وَجْهٌ قِرْدٌ إِذَا أَرِيَتْ

الرَّجُلُ .. وَكَيْفَ يُشَبَّهُ بِالْحَيَوَانِ؟

مِثْلُ هَذَا الْحَيَوَانِ إِذَا اخْتَبَرَ لِيَكُونَ مُشَبَّهًا بِهِ، فَإِنَّ الْمُشَبَّهَ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُمَازِلًا لَهُ فِي الدَّنَاءَةِ وَالْحَقَارَةِ (وَالنَّنَائَةِ) لِذَلِكَ يُشَبَّهُ بِالظَّرِيَانِ الْإِنْسَانِ النَّتْنِ، السَّيِّئِ السَّمْعَةِ فِي بَيْتِهِ وَمُجْتَمَعِهِ (نَتَانَةٌ حَقِيقِيَّةٌ أَوْ مَعْنَوِيَّةٌ).
قال البَيْهْتُ الْمُجَاشِعِيُّ (٨٢) يَهْجُو قَوْمًا:

سَوَاسِيَةٌ سَوْدُ الْوُجُوهِ، كَانْتَهُم

ظُرَابِيُّ ظُرِيَانٍ بِمَجْرُودَةٍ مَحَلٍ (٨٣)



وَفِي خِتَامِ الْمَطَافِ فَإِنَّا نَرَى أَنَّ الْإِنْسَانَ الْعَرَبِيَّ، الَّذِي كَانَ وَمُنْذُ الْقَدِيمِ، عَلَى صِلَةٍ وَثِيقَةٍ بِعَالَمِ الْحَيَوَانِ -مُفْتَرِسِهِ وَأَهْلِيهِ- اخْتَارَ وُجُوهُهَا كَثِيرَةً، وَمَجَالَاتٍ مُتَّوَعَةً لِلْمُقَارَنَةِ وَالتَّمثِيلِ وَالْمُشَابَهَةِ بَيْنَ عَالَمِ الْإِنْسَانِ، وَدُنْيَا الْحَيَوَانِ، فَأَجَادَ فِي كَثِيرٍ مِنْهَا، وَأَحْسَنَ اخْتِيَارَ الْمُشَبَّهِ بِهِ لِيَكُونَ صُورَةً صَادِقَةً وَحَقِيقِيَّةً لِلْمُشَبَّهِ، تَحْقِيقًا لِلْقَاعِدَةِ الْعَامَّةِ الْأَسَاسِيَّةِ الْمَعْرُوفَةِ لِقَنَّ التَّشْبِيهِ عِنْدَ الْعَرَبِ، وَهِيَ أَنْ تَكُونَ الْمُمَازِلَةُ وَاضِحَةً بَارِزَةً، وَمُقْنَعَةً بَيْنَ وَجْهِي الشَّبهِ (المُشَبَّهَ وَالْمُشَبَّهَ بِهِ) ..

الظَّلَامَ، وَيُقْبَلُ نَحْوَ النَّوْرِ، لِذَا تَرَاهُ كَالْفَرَاشِ يَهْجُمُ عَلَى النَّارِ.. وَقَدْ أَدْخَلَهُ الشُّعْرَاءُ مَجَالَ التَّشْبِيهِ، لَكِنَّ فِي حُقُولِ الذَّمِّ وَالْإِسَاءَةِ وَالتَّحْقِيرِ، وَالْمُشَبَّهَ بِهِ يُخْتَارُ لِمُمَازِلَةِ الْمُشَبَّهِ وَمَوَازِنَتِهِ وَمُشَاكَلَتِهِ .. هَذَا الْفَرَزْدَقُ يَعْقِدُ مُقَارَنَةً بَيْنَ بَنِي كَلَيْبٍ (قَوْمِ خَصْمِهِ جَرِيرٍ) فَيَجْعَلُهُمْ كَالْجِغْلَانِ (٧٨):

وَإِنَّ بَنِي كَلَيْبٍ إِذْ هَجَوْنِي

لَكَالْجِغْلَانِ إِذْ يَغْشَيْنَ نَارًا (٧٩)

وقال الفرزدق أيضا يهجو أبا جرير:

إِذَا جُعِلَ الرَّغَامِ (أَبُو جَرِيرٍ)

تَرَدَّدَ دُونَ حُفْرَتِهِ فَحَارًا (٨٠)

لَهُ دُهْدِيَّةٌ إِنْ خَافَ شَيْئًا

مِنَ الْجِغْلَانِ أَحْرَزَهَا اخْتِفَارًا (٨١)

وَأَمَّا الظَّرِيَانُ فَحَيَوَانٌ لِاحِمٌّ كَالسَّمُورِ، أَسْلَمَ الْأُذُنَيْنِ، طَوِيلُ الْخَطْمِ قَصِيرُ الْقَوَائِمِ، لَهُ رَائِحَةٌ مُنْتِنَةٌ، لِذَا يُقَالُ لِلْقَوْمِ إِذَا تَقَاطَعُوا وَتَفَرَّقَ أَمْرُهُمْ (فَسَا بَيْنَهُمُ الظَّرِيَانُ) يَجْمَعُ عَلَى (ظَرَبِيٍّ، وَظَرَابِيٍّ، وَظُرَابِيْنِ).

الروايش

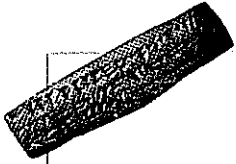
- ١- سورة النور الآية ٣٥.
- ٢- عَمْرُو: هو عَمْرُو بن مَعْدِيكَرِب الزبيدي، الشاعر المعروف، وهو صاحبُ (الصَّنْصَامَةِ) السيف الشهير. حاتم: يُريدُ حاتم الطائي المعروف بِسَخَانِهِ. أَحْنَف: هو الأَحْنَفُ بنُ قَيْس، أحدُ زُعماءِ بني تَمِيم، الصَّحابي المعروف بِحِلْمِهِ، وَيَقْدِرَتِهِ على الخُطَابَةِ، وَقَوْلِ كَلِمَةِ الحَقِّ حتى أمامَ الجائرين مِنَ السُّلَاطِين. إِيَّاس: هو إِيَّاس بن معاوية بن قُرَّة المَزْنِي، قاضي البصرة الذي كَانَ معروفًا بِذَكَائِهِ وَفِطْنَتِهِ.
- ٣- عمران بن حِطَّان بن ظُبيان السدوسي الشيباني الوائلي، من أهل البصرة، كَانَ من خُطباءِ الخوارج وشُعْرَانِهِمْ، وهو المشهورُ بِقَوْلِهِ: (حتى متى لا نرى عدلاً نعيشُ بِهِ—ولا نرى لِدُعَاةِ الحَقِّ أعوانًا).
- ٤- مجزأة بن ثور بن عفير السدوسي، صحابي فاتح وشجاع، كَانَ رئيسَ بكر بن وائل في عهدِ عُمَرَ بن الخطاب، وهو فاتحُ مدينةِ تستر / انظر أعلام الزركلي ٢٧٩/٥. أسامة: اسمُ علمٍ لِلأسدِ.
- ٥- أبو قابوس: كنية النعمان. أوعَدَتِي: هُدَدَتِي.
- ٦- طبقات ابن المعتز ١٣٣. المُخْدِرُ والخَادِرُ: الأسدُ في خُدْرِهِ (عَرِينِهِ) الخَدِرُ: المُسْتَرخي السَّاكن. مُسْتَأْسِدُ: مُتَجَرِّئٌ. زُرِّي: غَضبانٌ مُتَوَثِّبٌ.
- ٧- هو عَمْرُو بن العَجَلان بن عامر.. من قبيلةِ هُدَيْلٍ، وَسُمِّيَ ذا الكلبِ لِأَنَّهُ كَانَ لَهُ كَلْبٌ لا يَفَارِقُهُ، قَتَلَهُ بَنُو قَهْمٍ. وَلَهُ أُختان: ربيعةٌ وجنوبٌ زَفَّتَاهُ بِأَحْسَنِ المَرَاثِي / انظر أغاني دار صادر ٩/٢٣ وانظر ديوان الهذليين ١١٣/٣-١٢٠.
- ٨- نَبْهَالِكُ: قيل أَرَادَتِ نَمْرِينِ الأَفْيَاهُ نائمًا فأكلاهُ، وقيل أَرَادَتِ رَجُلَيْنِ تَعَاوَنَا على قَتْلِهِ. عُضَالُ: شَدِيدٌ.
- ٩- ديوان الهذليين ١٢١/٣. العَرِيْسَةُ: عَرِينِ الأسدِ، وهو شَجَرٌ كثيفٌ مُلْتَفٌّ يأوي إِلَيْهِ الأسدُ. مُفَيْتُ: مُهْلِكُ اللِّمَالِ والنَّفوسِ.
- ١٠- العُمدة لابن رشيقي ٢٩٢/٢. ذَلَفَتْ: قَرَبَتْ. تَهْتَصِرُ: تَقْتَحِمُ وتَقَهَّرُ.
- ١١- الحَرِيْشُ بنُ هِلَالٍ أحدُ زُعماءِ بني تَمِيم، كَانَ مِنَ خَيْرَةِ رجالِ المُهَلَّبِ بنِ أَبِي صُفْرَةَ، أثناءِ قِتَالِهِ الخَوارجِ، والحَرِيْشُ من أسماءِ وحيد القرنِ، وأُمُّ أَرَبِ وأَرَبِيْعِيْن.
- ١٢- الكامل لِلْمُبَرِّدِ ٢٦٩/٢. رُقَّادُ: نُوَامٌ، كَسَالِي.
- ١٣- ديوانه ١١٠. العَيْلُ: مَوْضِعُ الأسدِ. حُفَّانُ: مَأْسَدَةٌ كانت في بلادِ العربِ.

- ١٤- الحَكَمُ بن عَبْدِالْأَسَدِي شاعرُ أُمَوِي هَجَاء، كَانَ مُوَالِيًا لِبنِي أُمَيَّة.
- ١٥- تَكَهَّتْ: أَخْرَجَتْ رَائِحَةَ فَمِكَ. أَخْدَرِي: أَسَدٌ. شَتِيمٌ: كَرِيهَ الْمُنْظَرِ. وَوَدٌ: لَوْنُهُ وَرِدِي.
- ١٦- الكَامِلُ ٥٣/٢. فِيهِ: فَمَهُ. مَشَافِرُهُ: شَفَاهُهُ. قَتَدٌ: عَسَلٌ قَصَبِ السُّكَّرِ.
- ١٧- أَبُو الشَّمْقَمَقِ: مِرْوَانَ بنِ مُحَمَّدٍ، مِنْ مَوَالِيِ بَنِي أُمَيَّة، كَانَ هَجَاءً، بَشِعَ الْمُنْظَرُ، مَاتَ سَنَةَ ٢٠٠ هـ.
- ١٨- الكَامِلُ ٥٣/٢ النُّكْهَةُ: رَائِحَةُ النَّفْسِ الْخَارِجِ مِنَ الْفَمِ.
- ١٩- شاعر جاهلي من أصحاب المعلقات.
- ٢٠- ديوانه ص ١٥.
- ٢١- الفَنِيْقُ: فَخْلُ الْإِبِلِ.
- ٢٢- الكَامِلُ ٢٦/١.
- ٢٣- ديوانه ص ٥ / دار صادر / تحقيق د. محمد يوسف نجم.
- ٢٤- مِنْ (صَالَ) إِذَا وَتَّبَ، وَقِيلَ: صَالَ: عَضَّ (وَهُوَ نَادِرٌ).
- ٢٥- هِجَانٌ: جَمَلٌ أَبْيَضٌ كَرِيمٌ الْأَصْلِ.
- ٢٦- الْعَرُ: الْجَرْبُ.
- ٢٧- ديوانه ص ٤٢.
- ٢٨- زَوَامِلٌ: جَمْعُ زَامِلَةٍ، وَهِيَ النَّاقَةُ يُحْمَلُ عَلَيْهَا، يُرِيدُ: يَحْمِلُونَ الشَّعْرَ مِنْ غَيْرِ دِرَايَةٍ.
- ٢٩- ديوانه ص ٧٠ / دار الكتاب العربي / تحقيق أشرف عدرة. أوساقه: أحماله. الفرائر: العُدُولُ (أَكْيَاسُ الْحَبِّ).
- ٣٠- مجمع أمثال الميداني ٢٥٤/١.
- ٣١- عباس بن مرداس: صحابي وشاعر إسلامي شارك في فتح مكة.
- ٣٢- الخَسْفُ: الظلم. الجَرِيرُ: الحَبْلُ.
- ٣٣- مُلْحَقٌ ديوانه ١٧٣ / مؤسسة الرسالة / تحقيق د. يحيى الجبوري. غَيْرٌ: غَيْرَةٌ أَوْ حَمِيَّةٌ.
- ٣٤- ديوانه ٢٧٠ / دار الأندلس بدمشق.
- ٣٥- حُمَيْدُ ابْنِ ثَوْرٍ شاعر أُمَوِي، وَكَتَلَكَ لَيْلَى الْأَخِيلِيَّةَ.
- ٣٦- ديوانه ٢٣. ورهاء: حَمَقَاءٌ.
- ٣٧- وَشَبَّهُوا الرَّجُلَ بِالتَّيْسِ فِي مَجَالِ الدَّمِّ؛ لِأَنَّ التَّيْسَ يَبُولُ عَلَى أَنْفِهِ، وَلَهُ ضَنَانٌ وَرَائِحَةٌ كَرِيهَةٌ، أَنْتَنٌ مِنْ رَائِحَةِ الْكَلْبِ، لِذَا قَالَ عَرَبٌ لَا يَذْبَحُونَ التَّيْسَ إِلَّا فِي الشِّتَاءِ، فِي غَيْرِ وَقْتِ السَّفَادِ، وَحَيْثُ تَنْظَفُهُ الْأَمْطَارُ.

- ٣٨- بُيُود: شاعر جاهلي من أصحاب المعلقات.
 ٣٩- ديوانه ١٩٠ / دار الكتاب العربي / تحقيق د. حنا الحتي. تردي: تعدو.
 ٤٠- العمدة ٢/٢٩٢.
 ٤١- مختار الغزل لِكاتبِ هذه الأسطر ص ١٧٣.
 ٤٢- تَحْمَلُ عَلَيْهِ: تَزْجُرُهُ وَتَطْرُدُهُ.
 ٤٣- الأعراف ١٧٦.
 ٤٤- ديوان المعاني ١/١٧٧.
 ٤٥- لسان العرب (كلب).
 ٤٦- الجمعة الآية ٥.
 ٤٧- تفسير ابن كثير ٤/٥٣٩.
 ٤٨- سورة لقمان ١٩.
 ٤٩- شاعرٌ كَانَ مِنْ مُنَاصِرِي الإِمَامِ عَلِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ فِي الخِلافِ مَعَ مُعاوية.
 ٥٠- ديوانه ص ٣٣.
 ٥١- الشعر والشعراء ١/٥٤٤. رَمَحَ: رَفَسَ.
 ٥٢- مَمَاجِين: جمع ماجنة وهي المرأة القليلة الحياء. النُّعْرَات: التي أصابَتْها النُّعْرَة وهي ذُبَابَةٌ تَدْخُلُ أنوفَ الحمير فتؤذيها.
 ٥٣- المستوفى: أحد الشعراء المُعَمَّرِينَ فِي الجاهليَّة.
 ٥٤- ندايا: يُريد نِداءً (أَي بِرَفْعِ الصوت).
 ٥٥- يَحْتَرَشُ: يَصْطاد. العظايا: جمع عَظَايَة (عظاءة) وهي السُّحْلِيَّة.
 ٥٦- طبقات ابن سلام ١/٣٤. الذيفان: السم. مُتْرَعَة: يُريدُ كَوْسًا مُتْرَعَةً. مَلَايا: يُريدُ مَلَاءً: جمع مَلَأَى.
 ٥٧- ديوانه / صادر وبيروت / تحقيق كرم البستاني. الضرب: النُّحِيلُ الجِسمُ الخفيف اللحم. خِشَاش: ذَكِي، نافذ فِي الأُمُور. مُتَوَقِّدٌ: كثير الحَرَكَة، سريع التصرف.
 ٥٨- عَذِيرَ الحَيِّ: يُريدُ مَنْ يَعْدِرُنِي. حَيَّةٌ: أرادَ الجَمْعَ حَيَّات.
 ٥٩- لَمْ يُرِعُوا: لَمْ يُبْهَتُوا.
 ٦٠- الأصمعيات ١٨/٧٢. الموفون بالقرض: يُحْسِنُونَ لِمَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهِمْ وَيَرُدُّونَ إِسَاءَةَ مَنْ أَسَاءَ.
 ٦١- هو الشاعر مسلم بن الوليد، الشاعر العباسي الشهير.

- ٦٢- عارض هَطِلٌ: سَحَابٌ كَثِيرٌ الْمَطَرِ.
- ٦٣- صَحَابِيٌّ وشاعر وفارس مِنْ بَنِي أُسَدٍ، شارك في حربِ العجمِ في أيامِ عُمَرَ.
- ٦٤- الحيوان للجاحظ ٣/٣١٥. المَجْمَعَة: مكان الاجتماع.
- ٦٥- ديوانه بِشْرَحِ العكبري ٢/١٨٣. الخازياز: اسمٌ لِلدُّبَابِ مَبْنِي على الكسرِ غَالِيًا.
- ٦٦- شاعرٌ أدركَ الجاهليَّةَ والإسلامَ اسمه سالمُ بنُ مُسافِعِ الغطفاني، ودارةٌ هي أمُّه.
- ٦٧- ديوان الحماسة ١/٢٠٣.
- ٦٨- شاعر هجاءٌ عاصرَ الحجاج.
- ٦٩- ابن أبي موسى الأشعري، كانَ واليًا على البصرة وقاضيًا فيها، مدَّحَهُ ذو الرِّمَّةِ كثيرًا.
- ٧٠- الشعر والشعراء لابن قتيبة ٢/٧٤٣. طَبِينٌ: خَدَاعٌ. القُرآنُ: أرادَ القرآنَ فَخَفَّفَ الهمز.
- ٧١- الكامل ٢/٤٥.
- ٧٢- ديوان الحماسة ٤/١٨٥ تَخَطَّرَ: تَبَارَزَ. الخَطْرانُ: المُنَافَسَة.
- ٧٣- الزنمردة: المرأة المُنْتَشِبَة بِالرِّجَالِ (فارسي مُعَرَّبٌ). النَّصُّ: اسم تفضيل من اللُّصُوصِيَّةِ وهي السَّرْقَة. الكندش: العتق، وهو نوعٌ من الغُرَبانِ، يعيشُ في بعضِ المُدُنِ، مَشْهُورٌ بِسَرِقَةِ أثاثِ البيوت.
- ٧٤- القَطَا: طائرٌ صُخْرَواوِيٌّ بِحجمِ الحَمَامِ، أبرشٌ: مُنْقَطٌ بِنُقْطِ سود.
- ٧٥- انظر ملحق ديوان دُعْبِل ١٦٣ / دار الكتاب العربي / تحقيق حسن حمد. التَّالِيلُ: جمع تُؤْلُولٍ: وهو بَثْرٌ صَغِيرٌ مُسْتَدِيرٌ صُلْبٌ يَظْهَرُ على الجِلْدِ. سَمَّرَتْ: كَشَفَتْ. بَدَدَ: قَطَعَ. الكِشْمِشُ: نوعٌ من الخوخ.
- ٧٦- نقائض جرير والفرزدق ١/٢٥٧. الويار: جمع وَيْرٍ.
- ٧٧- الشَّرِيفُ: اسمُ جَبَلٍ يَبْحَثُنُ: يَخْفِرُن. أبور: جمع وَبْرٍ أيضًا.
- ٧٨- الجِغْلانُ: جمع جُغَلٍ.
- ٧٩- النقائض: ١/٢٥٦.
- ٨٠- الرِّغَامُ: التُّراب. حازَ: تَحَيَّرَ.
- ٨١- النقائض ١/٣١٠. الدُّهْدِيَّةُ: كُرَّةٌ رَوْبِيٌّ (زبل) يُفَرِّغُها لِيَبْيَضَ فيها. أَحْرَزَها: حَفِظَها وصانَها.
- ٨٢- البَعِيثُ: شاعرٌ أُمويٌّ وهو من أقارب الفرزدق، ومُعاصرٌ لَهُ.
- ٨٣- الشعر والشعراء ١/٤٩٧. رُبَّمَا أَضَافَ الطُّرَابِي لِلغُرَبانِ لِيُعَبَّرَ عن سَوادِها. مَجْرُودَةٌ: أَكَلْها الجَرادُ.





الإبداع

شعر: ●

سليمان العيسى

حين أكتب

فؤاد نعيسة

بيوت

وفيق سليطين

إلى شمس تبريز

قصة: ●

د. محمد فاتح زعل

هو اعتذار إليك يا أبي

ترجمة صلاح دهني

توافق

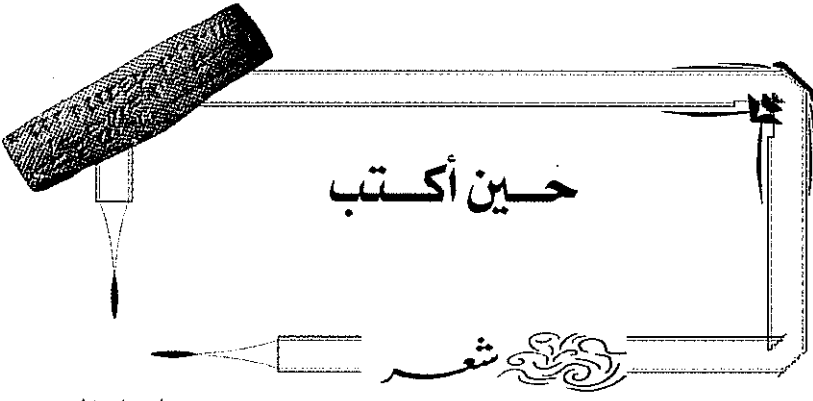
نص: ●

د. عبد الكريم الأشر

الحلم



الإبداع



* سليمان العيسى

حين أكتب..
يستعد الحطب اليابس للماء
الذي أسفحه..
للاخضرار..
تورق الدنيا بعيني،
وأنسى الليل في رعشة حرفٍ والنهار

شاعر الغزبية العيسى

العمل الفني للشاعر سليمان العيسى



حين أكتب..

تتحداني اللغة..

هي لا ترضى، ولا أرضى بما

يلمع في البال،

وما يجري رخاء في بناني

الذرا.. بنت الصراع المر..

أمسك بالعنان

والتمس دريك ما بين الدوار

والعفاريث التي تغزوك..

لا تعرف من أي مدار



حين تكتب..

أهريق الليل على نبضة حرف

والنهار..

رب عمر أوجزته كلمات

رب بيت..

سال في التاريخ ضوءاً وأنار

تَصْفِرُ فِي حَوَاءِ الْحَيِّ..
جُوعاً، يُصَادِي صَوْتَهَا
الغَابُ.



هنا كانوا
ومد بانوا
نقشنا رسمهم وشما
جوار القلب..
صنا حبهم كنزاً
بضوء العين صنأه..
ولآك الناس سيرتنا
تناهب حستها الحساد..
ماعتبي على قالي، ولاقيل

وما أنت؟..

ماذا الحنين؟..

لو أن الحنين؟..

يعيد البيوت

لفاض حنينك نهرًا:

فمرح لآرامها..

وسرح لخيالها..

ونار ليعشوا السراة إلى ضوئها!..

وهيات، هيات..

أن تداعي الزمان الجميل

عتابي للصبيا النائي
تناسانا لدى شيخوخة شلاء
تنهش عريها ناب..

فأم.. آه يا دنيا

لبن حلوا.. ومن غابوا!



تشيخ البيوت

كأهل البيوت

وتمضي إلى حتفها..

فكيف تجير البيوت

وأنت تجاور أطلالها!..

تَعْمَرُهَا بِالرُّؤْيِ الْمُرْفَاتِ... وَتَتَّحِبُّ!



ما أنتِ، والبيوت، والزمان

إِنْ أَمَسَتْ الْأَوْطَانَ

مائدة

للسوس تارة

وتارة

للأفعاون!

تَدَاعَتْ بِيوتُ صِبَانَا

تُسَائِلُ عَنْ.. أَسْهَادِ.



بيوت.. لِتُؤْوِيكَ، يَا مُتَعَبُ

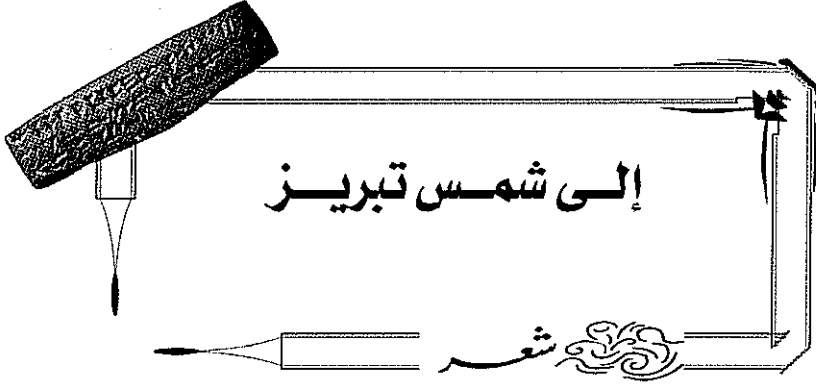
بيوت.. لِتَفِيكَ عَنْ ضَجَّةِ الْأَخْرَيْنِ

بيوت.. بِأَقْلَامِهَا تَكْتُبُ!..

وعند الضفافِ الحنونِ، ثمَّ بيوتُ



الإسراع



*
وفيق سليطين

أنا الحانُ يا شمسَ تبريزَ
لحني عتيقُ
وآنيتي لا تدورُ على غير ذاتي
في العاشقين.
أنا الغبطةُ الأزليةُ في ليل مسراهمُ
والسرابُ الأبيُّ
وحادي الصباياتِ نحوي
ومضرامُ ما جنَّه الضوءُ في الكأسِ

مؤسسة الثقافة العربية

٢٠٠٨ - العدد ٥٣٤ آذار ٢٠٠٨



أنا الشاةُ والدُّنْبُ خَلَفَ القطيعَ
وقدَّامَهُ،
هل تراني أثين في وحدتي؟
هل ترى في الدجَّةِ هذا الحجيجَ
الذي أتباعهُ فيه؟
ويا شمسُ..
أرنو إلى قمري وأقولي..
وأرجعُ نحوكَ،
في البابِ أبسطُ ظلي.



لتبريزَ قُبَّتْها.. وقناطيرُها
ودُوارٌ خفيفٌ يحفُّ بطلمعتها
وصبايا يرحنُ مع الصبحِ نحوَ مواجدها

ما احتاجُ تحتَ جناحِ الفراشةِ
واسأقتُ دونهُ
في الهوى والحنينِ.
أنا الحانُ والكأسُ،
ساقِي العبيرِ المعرِبُ في بهو ذاتي
أعدُّدُ أسماءها في الشمالِ،
أطلقُ ناقوسَ قلبي يدقُّ،
يدكُ..
وفي ليلِ مسراهمُ يتكسرُ عن روحهِ
في الزجاجِ الصقيلِ
أيا شمسَ تبريزَ،
يا خلجةَ الغيبِ في النفسِ الأولى
ونُوارِ فتنةِ أعشابِ حقلِي،

في سرير اللدونة

الكروم

يغزلن فيها الزمان..

وطوفوا على مركز الوهم حتى انبلاج

لتبريز شمس يغار عليها النهار

الحميا

يظللها بالضياء الذي يخطف العين..

أصيخوا إلى الحان فيكم إذا ما تهاوى

تبريز تطلع من شمسها،

الجدار

تتنزل مخسورة بالبسيط الذي أبدع

وفضوا الأباريق عني،

الله..

وختم الدنان

تدني لعاشقها السر

اسفحوني..

تقصيه

قلم يبق غير النشيد

تلفحه بانقداح الدهول العرام.

يرف على قلب تبريز

وتبريز عنصر فيض الألوهة في القلب

يطلع منها إلى شرفة الغيب

كانت سويداء سري في بازغ الكائنات

يجلو فتى الندى والخراف

وكتت هنالك درويشها الواجد المستهام.

ويطلق بستان «سعدى»:

أنا الحان

- العصا آلة البوح

شمسي شمس

لا الصولجان

وناري مجوس

حدودي الأغاني الطليقة

وتبريز قلبي..

في صوبات القصيد

ونحن هنا الساقيان.

لا دولة الفاتحين.

وعندي من كأس جمشيد

خذوا يا بهاليل من قطرة تتزاحم فيها

من أسّ بِلَوْرَةِ السَّرِّ

أنا الحانُ..

ما ينقضُّ الضوءَ في الحجرِ المكتوي

أصدعُ بالنشوةِ البكرِ

بالظهيرِ

يا شمسَ تبريزَ أسرفتَ في النأيِ

وأخرجَ من صورٍ في الخيالِ

حدَّ التماهي

وأدفعُ عنكُ الأسامي.

وخلفتني في التباسي

أنا الظلُّ يا شمسَ تبريزَ

أحزمُ تبريزَ في صرةِ القلبِ

أمتدُّ في صحوةِ الأفلين.

أرحلُ فيها



الإسراع



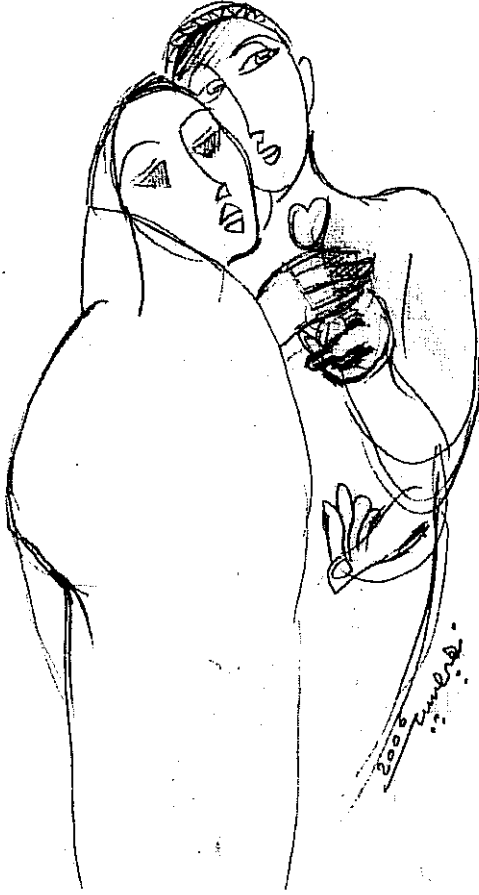
* د. محمد فاتح زغل

قلت له:

- ماذا تجمع يا أبي ؟
- أجمع بعض فروع الياسمين الغضة.
- وماذا بعد..؟
- سأقتلع شجرة اليوسف أفندي.
- وكيف أساعدك..؟
- اجمع بعض التراب الأحمر.. قالوا إن الأشجار والنباتات تألف ترابها وتتمو فيه.
- بهدهوء وإشفاق اعتصر كمشة من التراب الأحمر في راحته، وراح ينظر

كلية التربية والتعليم - جامعة القاهرة

الكلية - القاهرة - جمهورية مصر العربية



إليها، ثم أخذ يضعها في «تكة» قديمة، ترى ما الذي يخطر بباله أن يفعله...؟ كان أبي كمن يبحث عن الشكل ليدس في إيقاعه المعنى الذي تعب عمره كله في تشكيله، وهو ما يريد أن يحملته للسكن الجديد، أما أمي فكانت تنظف «تكات» الحبق وأصايص الفل قبل نقلها لدارنا الجديدة.

«الموت موجود لا بوصفه نقيضاً للحياة بل بوصفه جزءاً منها».

أذكر أنني قرأت هذه العبارة في رواية عالمية، وكم أحس وأنا أسترجع هذه العبارة بحقيقتها.. نعم.. الحياة هنا.. والموت هناك.. جزء هنا.. والآخر هناك.. أنا هنا وأبي هناك.. حين كانت الجرافات تزأر بهدير محرقاتها وتلوث المكان برائحة دخانها الأسود كان والدي يجمع آخر أشيائه

جرافات المحافظ، فيما كانت العربة تنتظر خروج والدي.

يومها كان هناك مطر خفيف، وأتذكر أنه كان ثمة أناس آخرون وقفوا متفرجين صامتين، ورجال سريون، ولهذا فإنه يصعب عليك القيام بأي ردة فعل، وحين تكون في هذا الموقف فخيارك الوحيد هو التظاهر بالغباء لأنه أهون الأشياء لدفع البلاء عنك،

من الدار الكبيرة التي أمر محافظ المدينة بهدمها لبناء سوق على مساحتها، جمع والدي بعض أغصان الياسمين الخضراء، وعدداً من تكات الفل، والحبق، والتراب الأحمر، واقتلع شجرة «اليوسف أفندي» من جذورها؛ إذ كيف يخرج الجميع من البيت ويبقى اليوسف أفندي فيها وحيداً بانتظار

هو اعتذار إليك يا أبي

كم يصعب على الروح وكم يشق عليها ..
هذا التذكر .. وهأنذا أدخل فيه .

أغمض عيني، وأغمس نفسي في ظلمة
أزمنة انصرمت، ثم أصغي للريح بانتباه غير
عادي .. يعبر فوقي نسيم خفيف تاركاً ضوء
غريب الألق في الظلمة، بينما تروح نفسي
تدقق في المشهد من جديد ..

تعود الذاكرة، ويعود التوافق في داخلي ..
تمر الغرف .. وتمر الساحة .. وتمر شجرة
المشمش والبرتقال والياسمين والبركة
الحجرية التي اصطفت على أطرافها
أصابع الحبق والفل .. الأشياء ذاتها منذ
ثلاثين سنة .

في السدار كل شيء يتأنسن .. الأثاث ..
الحجارة .. الشجر .. إنها تتحدث إلى
الإنسان بلغة هي على الأغلب لغة بشرية،
وهي لا تعذبه، ولا تهيمن عليه، بل تصادقه
وتزامله . فشجرة البرتقال من عمر أخي
الكبير، والياسمين عندما ولدت أختي
الصغيرة، واليوسف أفندي يوم نجاح أخي
في الثانوية .. وهكذا فكل ما في الحديقة
يحمل في داخله تاريخ أهل البيت ولغتهم .

عندما خرجنا من الدار القديمة دخلت
الجرافسة وراح هديبر محركها يزار بشدة
ويضغط على القلب، ودخانها الأسود غطى
المكان نظرت باتجاه أبي كانت الدار تتحول

إذ يمكن أن تودي بك حركة عصبية صغيرة
أو نظرة قلق لا إرادية أو مهمة، أو أي شيء
يوحي بنقص في الولاء .

وفي كل الأحوال فإن ظهور تعبير انفعالي
غير لائق على وجهك، كأن تبدو عليك
علامات الارتباب هو مخالفة تستوجب
عقاباً (جريمة الوجه) .

كان الأمر كما يبدو أكذوبة، فلم نكن
نصدق ذلك الذي كان يحدث، وعندما
استدعاني السيد المحافظ إلى مكتبه أخذ
يتحدث وهو يلقي برأسه للسوراء وبسبب
الزاوية التي أخذها أثناء جلسته كانت
نظاراته تلتقطان الضوء وتعكسانه شعاعاً
باتجاهي مما جعل رؤية عيني كأنهما مجرد
عدستين، ولكن المزعج في الأمر أنه كان من
المستحيل تقريباً أن تميز كلمة واحدة من
بين ذلك السيل من الكلمات المتدفقة من
فمه، ومرة واحدة تمكنت من التقاط عبارة
«أدمره فوق رؤوسكم»، وأما بقية كلامه فكان
مجرد ضجيج وجعجة .

ظننت أول الأمر أنه يمزح؟ لكنني أدركت
أنه جاد، وإذا قبل أبي هذه الأكذوبة التي
ألزمه بها السيد المحافظ للاستيلاء على
داره؟ فإن كل السجلات الرسمية سوف
تسجل أن والدي قبل مبادلة مسكنه القديم
بمسكن جديد بناء على رغبته .

يزوروا البيت يبدوون بالضحك وتبادل الأحاديث الصغيرة، وعندما يفتح الباب بغتة ويدخل كانت الأحاديث والضحكات تتوقف دائماً، ويخيم ظل ثقيل على الغرفة كان يلقي التحية بفتور ويجلس في مكانه المعتاد في زاوية الغرفة عند النافذة المطلة على شجرة الياسمين دون أن ينبس بكلمة، ويتحنح الزوار نحنحات جافة، ويتبادلون نظرات سرية قلقة وبعد فترة من الهدوء ينهضون ويتجهون إلى باب الدار.

كلما تذكرت هذا الصامد العجوز ذا الوجنتين المتوردتين يتزايد إيماني بالإنسان ويعمله؛ فقد كان في نظري واحداً من الأعمدة التي يقف العالم على أكتافها.

كانت أمي تجلس أمام النافذة ترفو الجوارب، أو تتظف الخضروات، أو تمشط شعر أختي الصغيرة، وكنت أصغي إلى أصوات العابرين، أو همهمات البائعين في السوق خارج الباب المغلق، وأستشق عبير الياسمين والترية الحمراء.

كانت الساعات التي أقضيها مع أبي وهو يقلم أشجار الدار، وينظف التربة ويسقيها مليئة بالعمل لقد تعودنا أن نعمل صامتين أو ببعض كلمات أو إشارات، وهكذا كان ينتهي يوم العطلة.

كانت أوراق البرتقال تمتد فوق رؤوسنا،

إلى خراب، وكنت أتساءل هل سيبيكي.. هل سيلعن.. أم سيصرخ.. وجدته واقفاً بلا حراك يراقب الخراب وكانست أمي واقفة وراءه وهي تبكي، وكالعادة، وحده بين الجيران ظل محافظاً على كرامته البشرية. الآن وأنا أستعيد هذه الصور كمن يحاول تعزية قلبه.. أحس أن أبي مازال يعيش في دمي، وأعتقد أنه الوحيد الذي يعيش بحيوية أعنف في شراييني.

ولأنه في شراييني فأنا أبتهج كلما رأيت شجرة برتقال، وأنتشي حين أجمع بعض الياسمين، وأنتعش عندما يخطر الحبق برائحته.

لم يكن أبي يتحدث إلا نادراً، ولم يكن يضحك إلا نادراً، ولم يشترك أبداً في شجار كان ببساطة عندما يغضب يصر على أسنانه، أو يشد قبضته في أوقات محددة، وأحياناً يرفعها في الهواء ثم يتركها تهوي إلى لا شيء. كان عن غير قصد يعايش فلسفة المواطن الصالح!!

لا أستطيع أن أتذكر أنني سمعت منه كلمة ألفت باستثناء كلمة «عفارم عليك» التي كان يقولها في كل مناسبة نجاح لإخوتي كلهم.

كان إظهاره للعواطف خيانة للنفس، وكان الأقارب والجيران الذين يصدف أن

هو اعتذار إليك يا أبي

تجر اليوسف أفندي والياسمين والحبق
والفل والتراب الأحمر أين يريد أبي أن
يضعها؟

كان بيتنا في الطابق الثاني وليس فيه
سوى شرفة واحدة، لعله يريد أن يضعها
هناك على الشرفة، ولكن.. كيف.. لم أحاول
أن أشرح له وأن أفسر.. أعرف أنه يعرف
كل شيء.. تركته يفعل ما يريد وظلنا طيلة
النهار ونحن ننقل التراب الأحمر إلى الشرفة
ووالدي يضع فيه اليوسف أفندي والياسمين
ويقوم بتوزيع تتكات الحبق والفل على طول
الشرفة ثم سقاها الماء ودخل إلى البيت.

مضت أشهر وأنا أراقب الشرفة كان
اليوسف أفندي تصفر أوراقه يوماً بعد يوم،
بينما الياشمينة أصبحت جرداء من أوراقها،
أما الفل فقد حزن هو الآخر كما كانت تقول
أمي، ولم يألّف مسكنه الجديد، ولذا لم يزهر
ووحده الحبق كان ينشر أريجيه.

أما والدي؟ فقد بدا هو الآخر يهزل،
رحلت أمي بعد أشهر وهي حزينة على الفل
الذي لم يزهر ولم يألّف مسكنه الجديد، ثم
رحل أبي بعدها منتظراً أن يزهر اليوسف
أفندي.

لكن اليوسف أفندي غداً أعواداً يابسة لا
حياة فيها وكان آخر الراحطين عن البيت.

كم أجاهد لتعزية قلبي اليوم وبعد ثلاثين

وحين كانت تزهر تمتلئ الدار بالأريج كم
كنت أحب أزهارها الصفراء ذات الروائح
العذبة.. كانت أمي تلمها من تحت شجر
البرتقال، وتضعها في ملابسنا الداخلية
وقمصاننا، فصارت طفولتي كلها تعبق
بزهرة الليمون.

امتزجت أمي في ذاكرتي بزهر البرتقال
والياسمين والحبق، وأنا لا أستطيع أن أشم
رائحة البرتقال أو الياشمين أو الحبق دون أن
أحس أن أمي تنهض من قبرها في أعماقي
وتتحد بالأريج والعطر.

نعم.. الموت موجود.. وهو جزء من
الحياة.. لا بوصفه نقيضاً لها؛ بل بوصفه
جزءاً منها.. الحياة هنا.. والموت هناك..
جزء هنا.. والآخر هناك..

أنا هنا.. وأمّي هناك..

في بيت الجمعية الجديد حيث تكرم
السيد محافظ المدينة فعوضنا بها عن
دارنا القديمة وسط السوق التي استملكها
لحساب مجموعة من التجار كان على أبي
أن ينتقل للسكن الجديد وهو حسب رأي
السيد المحافظ بناء حديث حيث الغرف
الواسعة والحمامات الحديثة وفيها الراحة
لأمي حيث لا يكلفها عناء تنظيفه كما هو
حال دارنا القديمة.

تساءلت وأنا أمضي أمام العرية التي

هو اعتذار إليك يا أبي

تاركاً ضوءاً غريب الألق في الظلمة، بينما
تروح نفسي تدقق في المشهد من جديد
وكل ما يرتسم لدي مشهد خالص ليس في
واجهته أحد.

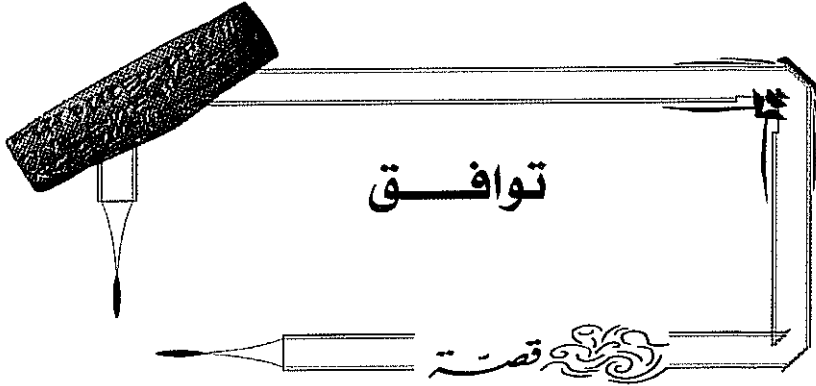
نعم.. الموت موجود.. وهو جزء من
الحياة لا بوصفه تقيضاً لها؛
بل بوصفه جزءاً منها.. الحياة هنا..
والموت هناك.. جزء هنا.. والآخر هناك..
أنا هنا.. وأبي وأمي هناك..

سنة أدركت سر القوة التي كان أبي يحتفظ
بها، ذاك الأحمر القاني، وكيف يستمد منه
الحياة والقوة ويضغط عليه كما يضغط
على يد صديق حبيب وغال.

اليوم وبعد ثلاثين سنة.. تعاود الأشياء
حضورها من جديد، وها أنذا أدخل فيها..
أغمض عيني من جديد، وأغمس نفسي
في ظلمة أزمنة انصرمت، ثم أصغي للريح
بانتباه غير عادي يعبر فوقي نسيم خفيف



الإبداع



تأليف: إيتاليو كالفينو

✱

ترجمة: صلاح دهني

هو ذا أنت تحتسي الشاي صعبة أركاديان بورفيريتش، أحد أرفع الجهاذة في إركانيا: إنه يتسّم بجدارة منصب «المدير العام لمحفوظات بوليس الدولة» وكذلك فهو الشخص الأول الذي أمرت بالاتصال به لدى وصولك إلى إركانيا، ضمن إطار المهمة التي كلفتك بها «القيادة العليا الأثاغيتانية». استقبلك بورفيريتش في غرف الترحيب من مكتبة دائرته «الأكمل في إركانيا والأفضل جدة، حسبما ذكر لك من فوره، فكل الكتب المصادرة مصنفة

✱ كاتب وناقد سوري

✱ - العمل الضيق، الضمان، سعدى كين



داخلها، مفهرسة، ومصورة ميكروفيلم، ومحفوظة، لئن كانت أعمالاً مطبوعة، أو مستسخة، أو مكتوبة على طابعة، أو مخطوطة».

فحين كانت السلطات الأثاغيتانية تحتجزك سجيناً وعدتك بالإفراج عنك شريطة أن تقبل بالقيام بمهمة في بلد بعيد «مهمة رسمية تطوي على جوانب سرية، ومهمة سرية تطوي على جوانب رسمية»، وكنت بداية على رغبة بالرفض. كان عدم ميلك

للخدمات الحكومية، ونقص مؤهلاتك لمهنة العميل السري، والطريقة الغامضة والمتعرجة التي كانوا يبينون لك بها المهام التي عليك تنفيذها، تلك كلها كانت أسباباً كافية لتجعلك تفضل زنزانة السجن النموذجي على مجاهيل السفر في سهوب إركانيا الشمالية.

غير أن الفكرة القائلة بأنك إذا ما بقيت بين أيديهم، يمكن أن يتأدى بك الأمر إلى الأسوأ، وتطلع المرء إلى مهمة «قد تستثير اهتمامك بصفتك قارئاً، حسب تقديرنا»

وامكانك الالتزام، ظاهرياً، لينتهي بك الأمر إلى إفشال خطتهم. ذلك كله أقتنعك بالقبول.

يحدثك أركاديان بورفيريتش، المدير العام، الذي يبدو على معرفة تامة بوضعك حتى في المستوى البيسكولوجي، بلهجة مشجعة وتربوية:

- الأمر الأول الذي يتوجب علينا ألا نغفله هو التالي: إن البوليس هو القدرة الموحدة الكبرى لعالم مصيره -لولاها- إلى الاندثار. فمن الطبيعي لهيئات البوليس في

- البلدان حيث ما من كتب غير أنه ما من أحد يتأسى لغيابها.

- البلدان، آخر الأمر، التي يتم فيها يومياً إنتاج كتب لكل الأذواق وكل الآراء، لكن مع تجاهل تام لها .

يعلق أركاديان بورفيريتش قائلاً:
«ما من أحد اليوم يعلق قيمة على الكتابة بقدر الأنظمة البوليسية. ما الذي يساعد على حسن تمييز الأمم التي يحظى فيها الأدب بتقدير حقيقي، أكثر من كتلة المبالغ المخصصة للرقابة عليه ودرء مفاسده؟ فحيث يولى الأدب بمثل هذا الاهتمام، فإنه يحظى بسلمة عجيبة لا يمكن تصورها في البلدان التي يمكث فيها خاملاً كأداة لا ضرر منها ولا خطر لتزجية الوقت. من المؤكد أن على القمع أن يدع فرصاً للراحة، وإغلاق العينين بين حين وآخر، وأن يفسح المجال للتناوب بين التسامح والتعسف، والحفاظ على درجة من التحسب في قراراته، ذلك أنه إذا لم يتيق ما يتوجب قمعه، فإن النظام كله يضعف ويصدأ.»

لنقل صراحة: كل نظام، مهما كان سلطوياً، لا يعيش ويستمر إلا إذا كان في حالة من التوازن غير المستقر، بما يجبره باستمرار على تبرير وجود جهاز قمعي،

مختلف الأنظمة -حتى المتقاربة- أن تعترف بالمصالح المشتركة التي تبرر تعاونها. ففي مجال تبادل الكتب..

- هل سيبلغ الأمر بمختلف الأنظمة أن توحد طرائق الرقابة ؟

- كلا، لا إلى توحيدها، بل إلى إقامة نظام يوازن فيما بينها، ويجعلها متعاضدة بعضها مع بعضها الآخر.

يدعوك المدير العام أن تتبحر في خارطة الكرة الأرضية المعلقة على الجدار. ثمة ألوان مختلفة تشير إلى:

- البلدان التي تصدر فيها الكتب بمنهجية منظمة.

- البلدان التي لا تنتشر فيها سوى الكتب الصادرة عن الدولة أو الموافق عليها من قبلها.

- البلدان التي فيها رقابة أولية تقريبية أو غير منظوره.

- البلدان حيث الرقابة حذقة، بارعة، متبهة للتوريطات والتعليمات، يديرها مثقفون دقيقون وثاقبو النظر.

- البلدان التي فيها شبكات توزيع مزدوجة: شبكه شرعيه وأخرى سريه.

- البلدان حيث ما من رقابة لأنه ما من كتب، لكن بوجود قراء كثر محتملين.

(أحاذر بشده أن أقول له إن من أغراض مهمني كذلك البحث عن علاقات مباشرة مع المعارضة، وأن بإمكانني حسب الحاجة، أن أقرر اللعب مع جهة ضد الجهة الأخرى والعكس بالعكس).

- محفوظاتنا في تصرفك - يتابع المدير العام - يمكنني اطلاعك على مخطوطات نادرة جداً، النسخ الأصلية لأعمال لم تصل إلى الجمهور إلا بعد أن مرت عبر مصفاة أربع أو خمس لجان، وبعد أن قصت كل مرة، وعدلت، وخففت، ليتم أخيراً نشرها في نسخة مشوهة، محلاة: لا يعرف لها أصل. من أجل قراءة حقيقية، يجب أن نصل إلى هذا الحد، يا سيدي العزيز.

- وأنت، هل تقرأ ؟

- تعني ما إذا كنت أقرأ خارج واجبي المهني ؟ نعم، فكل كتاب، كل وثيقة، كل بادرة جريمة تخص هذه المحفوظات، أقرأ ذلك مرتين، بقراءتين مختلفتين كلياً. الأولى، سريعة، بخط منحرف، لأعرف في أية خزانة يقع علي أن أحتفظ بالميكروفيلم، في أية خانة أصنفه. ومن بعد، مساءً (أقضي سهراتني هنا، بعد ساعات المكتب: الأجواء هادئة، مريحة، كما ترى) أستلقي على هذا الديوان، أدخل في قارئ الميكرو فيلماً

ونتيجة لذلك فهو بحاجة إلى ما يقمعه. إن رغبة الكتابة فيما تكرهه السلطات يشكل أحد العناصر الأساسية للاحتفاظ بهذا التوازن. لهذا السبب، وعلى أساس معاهده سريه موقعه مع البلدان التي لا يتعارض نظامها الاجتماعي مع نظامنا، أوجدنا تنظيماً مشتركاً هو الذي وافقت أنت بحصافة على التعاون معه: من أجل تصدير الكتب الممنوعة هنا، واستيراد الكتب الممنوعة هناك.

- بما يقتضي أن الكتب الممنوعة هنا مقبولة هناك والعكس بالعكس.

- إطلاقاً. الكتب الممنوعة هنا أكثر ما تكون منعاً هناك، والكتب الممنوعة هناك أشد ما تكون منعاً هنا. غير أن كل نظام يجني على أقل تقدير ميزتين مهمتين من تصديره إلى الخصم كتباً منعها هو نفسه، واستيراده إلى بلده كتباً منعها الخصم: بذات يشجع المعارضين لدى الآخر ويقيم بين دوائر البوليس تبادلاً مفيداً للتجارب.

تسارع إلى القول:

- فالمهمة التي كلفت بها محدودة: أن اتصل بموظفي البوليس الإركانيين، لأن كتابات المعارضين يمكن أن تقع في أيدينا عن طريق قنواتكم فقط.

يتوجب عليّ إبقاؤها على منأى مني بصلاية
وإصرار..

عليك أن تعترف بأن كلام المدير العام
يؤفّر لك شعوراً بالراحة. فإذا كان هذا
الرجل ما انفك يحس بالحاجة ويتطلع
إلى القراءة، فمعنى ذلك أنه يتبقى في كل
الأوراق المكتوبة والسائرة بين الناس شيء
ما لم يغبرك ولم تعبت به البيروقراطيات
الشديدة التواجد. . وأنه خارج هذه المكاتب
مازال هناك خارج..

- ومؤامرة المزورين تسأله بصوت يجهد
لأن يظل بارداً مهنيّاً، هل لك علم بذلك؟
- بالطبع. تلقيت بعض التقارير حول
الموضوع. فخلال فترة ما، فاخرنا بالسيطرة
على القضية كلها. فالمصالح السرية لدى
الدول العظمى لم تكن تدخر أي جهد لوضع
اليّد على هذا التنظيم الذي بدا أن له
تفرعات في كل مكان. غير أن دماغ المؤامرة،
عملاق التزوير، لا يزال مخفياً عن أنظارنا.
هذا لا يعني أننا نجهد من يكون، كنا نملك
كل المعلومات اللازمة عنه في محفوظاتنا،
وأمكن تحديد هويته منذ أمد طويل في
شخص مترجم إشكالي ومتلاعب. غير أن
الأسباب الحقيقية لنشاطه بقيت غامضة.
كان يبدو وكأنه ما من صلات له مع

لمخطوطة نادرة، لكراسة سرية، وأمتع نفسي
بتذوق متعة خاصة.

يصالب أركاديان بورفيريتشس قدميه
المحتذيتين بجزمة، يمرر إصبعه ما بين
رقبته، وياقة بزته المثقلة بالأوسمة.
ويضيف:

«لا أعرف ياسيدي، ما إذا كنت تؤمن
بالروح. أنا أو من بها. أو من بالحوار الذي
تجربه مع ذاتها بلا انقطاع. أشعر كما لو
أن ذلك الحوار بالذات هو الذي يكتمل عبر
نظرتي حين أدقق في الصفحات الممنوعة.
جهاز البوليس ذاته لهو روح، البوليس
والدولة التي أخدمها، وكذلك الرقابة:
تماماً كما النصوص التي تُمارس بها سلطتنا.
إن نفحة الروح ليست بحاجة إلى جمهور
واسع لتظهر للعيان إنها تزدهر في الظل،
في العلاقة الغامضة التي تستمر ما بين
سرية المتأمرين، وسرية رجال البوليس. من
أجل إحياء النفحة، أكتفي بقراءتي الخالية
لا تزال من أي غرض، والتي تظل متببهة
للتوريطات المباح منها والمحرم، تحت نور
هذا المصباح، وفي كنف هذا البناء الفخم
بما فيه من مكاتب خاوية، بعد انقضاء
اللحظة التي يمكنني بعدها فك أزرار رداء
بزتي، والاستسلام لأشباح المنوعات التي

أما هو فعلى النقيض من ذلك، كان ينبغي أن يظهر للمرأة أنه، خلف الصفحة المكتوبة، يوجد العدم. أن ليس للعالم وجود إلا كزخرف، خيال، سوء فهم، كذب. فإذا لم يتعد الأمر ذلك، لكنا متحناء القدرة على البرهنة على كل ما يريد، نحن، أعني نحن وزملائنا في مختلف البلدان والأنظمة، لأننا كنا عديدين على استعداد لتقديم مساعدتنا له. ولم يكن ليرفضها، على العكس.. لكن دون أن نتوصل إلى فهم ما إذا كان هو في آخر الأمر الذي يقبل لعبتنا، أم نحن الذين نصح بيادق في لعبته.. ثم ماذا لو أن الأمر كله، وببساطة كان حالة جنون؟ كنت الوحيد القادر على كشف سره: جعلت عملائي يخطفونه ويودعونه في زنزانة انفرادية، ثم توليت أنا استجوابه. كالألم، لم يكن الأمر بندي صلة بالجنون: لعله كان اليأس فحسب. لأن الرهان مع المرأة، كان قد خسره منذ أمد طويل. هي التي كانت الراححة: قراءاتها الغربية دوماً وغير المرضية دوماً كانت تتججج في اكتشاف حقائق مخفية حتى في المغلوط منها والمشوه بالأعذار في الكلمات المقدر أنها أكثر ما تكون صدقاً. من بعد هذا ما الذي يتبقى من دجالنا؟ إنه ويأمل ألا يقطع آخر خيط يربطه بالسيدة، كان يبذر الغموض

الجماعات الخارجة من صلب المؤامرة التي أسسها، ورغم ذلك ظل يمارس تأثيراً غير مباشر على مكائدها. وحين توصلنا إلى وضع اليد عليه، اكتشفنا أنه لم يكن من السهولة إخضاعه لمأربنا. فدافعه لم يكن المال، ولا السلطة، ولا الطموح. يبدو أنه إنما فعل ذلك كله من أجل امرأة! من أجل أن يحصل عليها، أو لعل السبب فقط هو الانتقام منها، أو ربح رهان ضدها. تلك المرأة هي التي كان علينا تفهمها، إذا ما أردنا ملاحقة ألعاب الشطرنج لعملاقنا. فيما يخصها، لم نتمكن من معرفة من تكون. وعن طريق الاستبطان فقط تمكنا من معرفة أمور كثيرة عنها، أمور لا يمكنني عرضها في أي تقرير رسمي: إن أركاننا الإدارية ليست بمستوى إدراك بعض الأمور الرهيفة.

رأى أركاديان بورفيريتش بأي انتباه تتشرب كلامه. فمضى يتابع:

فيما يخص هذه المرأة، تعني القراءة أن يتخلى الإنسان عن كل مقصد ووجهة نظر، ليكون متهيئاً لاستقبال صوت يجلجلج في الوقت الذي لا يكاد يتوقعه أحد، صوت يتبادر لا أعرف من أين، مما يتجاوز الكتاب، والمؤلف، ومواضع الكتابة: يأتي من اللاقول، مما لم يمكن للعالم قوله بعد، ولم لم تتوفر له بعد كلمات بتصرفه.

تحسنت جودته. وهو يمارس الآن المخاتلة من أجل المخاتلة. بتنا بعد الآن بلا سلطان عليه. ومن حسن الحظ..

- من حسن الحظ..

- يجب أن يتبقى دوماً أمر ما يفوتنا. من أجل أن يكون للسلطة غرض ما تمارس عليه نفوذها، مساحة ما تمد فيها ذراعيها.. ما دمت أعرف أن هناك امرأة تحب القراءة من أجل القراءة، يسعني أن أتأكد أن العالم يستمر..

فأستسلم أنا للقراءة كل مساء، كذلك المرأة البعيدة المجهولة..

كإضافة متواضعة إلى مجموعتك، كنا نتمنى أن نقدم لك أحد الكتب الممنوعة المطلوبة أكثر من غيرها في أتاغيتانيا. غير أن بوليسنا، بحمية بالغة، بعثوا بكامل الطبعة إلى التلف. يبدو، مع ذلك، أن هنالك ترجمة باللغة الإركانية تروج من يد إلى يد في بلادك، بطبعة سرية. هل سمعت من يتحدث عنها ؟

ينهض أركاديان بورفيريتش لمراجعة بطاقات مصنفة:

- كاليختو بانديرا.. هو ذا: يبدو أنه ليس متوفراً في الوقت الراهن. أما إذا تحلّيت بالصبر وانتظرت أسبوعاً، اثنين

فيما بين العناوين، وأسماء المؤلفين، والأسماء المزورة، واللغات، لبدائيات، النتائج: كل ما يسعه من وسائل لإجبارها، هي، على التعرف على إشارات لوجوده، تحية يوجهها إليها بلا أمل في إجابة. اعترف لي قائلاً: «فهمت حدودي. ففي غضون القراءة يحصل شيء ما، لا سلطان لي عليه.» كان بإمكانني أن أقول له: إنه حد لا يمكن لأي تواجد لكل قوى البوليس أن تتوصل إلى تجاوزه. نعرف كيف نمنع القراءة: لكن في القرار نفسه الذي يمنع القراءة ثمة ما يتيح قراءة جانب من هذه الحقيقة التي لا نريد لها أن تقرأ..

- وما الذي حدث له ؟

لعل اهتمامك هذه المرة لم يكن من قبيل التنافس بقدر ما هو حسن تفهم وتكافل. - كان رجلاً منتهياً. كان يسعنا أن نفعل به ما نشاء: نبعث به إلى الأشغال الشاقة أو تكليفه بمهمة روتينية في مصالحن السرية الخاصة. وفي الواقع..

- في الواقع..

- تركته يهرب. هروب مصطنع، مرور سري مصطنع، ما يلزم لنفقد أثره مرة أخرى.

يبدو لي من حين إلى حين أنني أتعرف أثر يده في مادة ما تقع تحت بصري..

ريح جليدية تكس الحديقة العامة للعاصمة الإركانية. ها أنت هنا، جالساً على مقعد، منتظراً أناتولي أناتولين الذي يجب أن يسلمك مخطوطة روايته الجديدة «أية قصة تنتظر هناك نهايتها؟» يجلس إلى جانبك شاب بلحية شقراء طويلة، يرتدي معطفاً أسود وكاسكيت من الكتان المشمع:

- لا تقل شيئاً. هذه الحداثق مراقبة بشدة.

ثمة سياج يحميكم من الأنظار الغريبة. رزمة صغيرة من الأوراق تنتقل من الجيب الداخلية لمعطف اناتولين إلى الجيب الداخلية لقميصك. يخرج أناتولي أناتولين أوراقاً أخرى من ردائه:

«اضطرت لتوزيع الأوراق ما بين مختلف جيوبي لتلافي تقبب يلفت النظر».

استخرج لفة صفحات من إحدى الجيوب الداخلية لصداره. تنتزع الريح من أصابعه ورقة، فيلقي بنفسه خلفها ليلتقطها. يتهاى لسحب رزمة أخرى من الجيب الخلفية لبنطاله حين يتم توقيفه من قبل ثلاثة عناصر باللباس المدني برزوا عبر السياج.

كحد أقصى، أعدك بمفاجأة من الدرجة الأولى. فأحد أهم مؤلفينا الممنوعين، أنا تولي أنا تولين، يعمل منذ بعض الوقت، حسب المعلومات المقدمة من مخبرنا، على عملية تحويل لقصة من تأليف بانديرا إلى إطار إركاني.

ومن مصادر أخرى، نعرف أن أنا تولين على وشك إنجاز رواية جديدة، بعنوان: «أية قصة تنتظر هناك نهايتها؟»

رواية هيأنا مسبقاً مصادرتها: فعملية مفاجئة يقوم بها البوليس ستحول دون دخولها شبكة توزيع الكتاب الممنوع. وما إن يصبح بين أيدينا، حتى أسارع إلى تسليمك نسخة: يمكنك الحكم على ما إذا كان هو الكتاب الذي تبحث عنه.

في لحظة عين، تهيات خطتك. أنا تولي أنا تولين، لديك الوسيلة للاتصال المباشر به. يجب قطع الطريق على عملاء على أركاديان بورفيريتش، للحصول قبلهم على المخطوطة، وإنقاذها من المصادرة، ووضعها في مأمن، ووضع نفسك في مأمن معها: في مأمن من جهازي البوليس، في أتاغيتانيا كما في إركانيا.



الأشتر



د. عبد الكريم الأشتر*

دخلت علينا، في أول الشتاء، يلف عنقها شال أخضر مخطط، تتدلى
أطرافه على صدرها، كأني ما أزال أراها أمامي: تسرع في مشيتها، فتأخذ
مقعدها إلى جانبنا.
بدأت أرفع عيني في ارتباك واضح، فأنظر في وجهها نظرات متقطعة:
بيضاء صافية اللون، ينحدر على كتفيها، من تحت الشال، شعر غزير السواد،
خضراء العينين، يزيد اخضرارهما من صفاء لونها، فتبدو كأنها تتحرك في
هالة من نور لطيف.

أستاذة الأستاذة جامعة

العمل الفني، الفنان سعد يكن



كنت أزور دمشق، للمرة الأولى، وكانت تسكن حياً من أحياء دمشق المعروفة، يقصده العائد من حي المهاجرين، في مداخل المدينة الجنوبية. وكانت تربيكي اللهجة الدمشقية حين أسمعها، أجدها أكثر نعومة، وأكثر استرخاء في السمع. وكنت أتهياً لفحوص الشهادة الثانوية. فحين عرفت أنها هي أيضاً تتهياً لنيل الشهادة نفسها، وتتسوي أن تنتسب إلى كلية الآداب، ملأت نفسي فرحة غريبة، فأخذت لا أعرف ما أقول، لأعبر لها عن فرحتي!

للمبرد، إلى جانب نصوص من شعر زهير ابن أبي سلمى.

كنت أستمع إلى الدرس، ولكنني لم أكن أتطلع في الأستاذ، فقد شغلني النظر إليها، وأنا أراها تميل على زميلاتها، فتطالعني صفحة وجهها، وقد اصطبغت بحمرة الدم، فأجد لما أسمع في الدرس طعماً لم أكن أعرفه من قبل.

ومضت الأيام، وأشار الدكتور أمجد إليها يوماً، أن تقرأ نصاً من الكتاب، فقريته منها، وأنا أنظر إليها. بدا صوتها، حين بدأت تقرأ،

فلما حانت الساعة التي انتظرها، ودخلت المدرج في بناء الكلية القديم، في البرامكة، للمرة الأولى، رأيتها في المقاعد الأولى، إلى جانب زميلاتها. أخذت أرقبها من بعيد، وأتمنى أن تدير رأسها قليلاً إلى الخلف، حتى أراها.

أذكر من أساتذتنا، في العام الأول. الدكتور أمجد الطرابلسي، وكان يقرأ معنا، بلهجته القوية الحاسمة ذات السمة الانفعالية، فصولاً من كتاب (الكامل)

إلى البيت أعدت قراءة الرسالة، فطفحت في وجهي حرارتها. فأخذت أطفها حتى استوت في نظري، فطويتها في ظرف صغير، وأودعتها الكتاب الذي طلبته، وحملته معي. فلما أوشكت أن أدخل المدرج ارتعدت فرائصي وسألت نفسي:

- وماذا لو حدثت بعض زميلاتنا بما وقع، وفي يدها الرسالة التي كتبتها بخطي؟ جلست في أحد المقاعد الخلفية، وأمامي الكتاب، والرسالة ضمنه، وأخذت أتحمسه، في اضطراب عميق، كأن أفعى توشك أن تقلت منه! وما أذكر شيئاً مما سمعت تلك الساعة، والأستاذ الأفغاني، أستاذ النحو، يملأ لوح السبورة بالأمثلة والجميل، يستخرج منها القاعدة النحوية المقررة!

ثم بدأنا نغادر المدرج، ووجدت نفسي عند الباب، وهي تقبل عليه، وفي يدي الكتاب، فامتدت به إليها دون أن أعي، كأن يداً أخرى دفعته إليها!

قضيت أياماً بعدها لا أعرف أنني نمت فيها، من الليل، إلا خلساً اختلستها في مشقة وصبر. وكنت أنظر في وجهها حين ألقاها، فأجدها ساكنة كأن الأمر لم يعنها بشيء! وكنت أقول لنفسي:

خافتاً متقطعاً، مأخوذاً بالمفاجأة، ولكنه استقام من بعد، وكانت تلك المرة الأولى التي أسمع فيها صوتها وهي تقرأ. فحين سكنت نفسها بدأ صوتها يصحو ويستجيب لوحداث النص ومعانيه، يعلو فما يلبث أن تخطفه بحة لطيفة، تبدو معها، لمن يسمعها، كالبنيت الصغيرة، تلعب في أحد الحقول، تمد رأسها من وراء الشجرة ثم تخفيه!

وأخذت بعدها تخطف الكلمات وتلعب بأدائها! ثم استرخى صوتها في أحد مقاطع النص، ونحن من حولها يلفنا الصمت، فمثلت فيه أحياناً طلعة الأنثى حين تفيق من نومها، والنعسة تطويه وتشره، فينهض ويتمطى، ويفتح ذراعيه ويطبقيهما، حتى اكتمل النص.

قضيت ليلتي وصوتها لا يفارق سمعي. ثم ما أدري كيف نهضت، قبيل الفجر، فكتبت أسطراً محوتها مرتين، حتى اكتملت، آخر الأمر، في رسالة صغيرة، طويتها في أوراقتي، واسترحتُ إليها، فتمت ساعة أو ساعتين، نهضت بعدها وأنا أمّني نفسي بسماع صوتها في الدرس مرة أخرى!

واحتاجت، بعد أيام، إلى كتاب طلبته مني، لما كان بيننا في العام الذي سبق. كانت فرصة سنحت لم أكن أنتظرها. فلما عدت

- لعلها لم تقرأها لعلها لم تقع عليها!
لعلها لم تحتج إلى الكتاب!

حتى تجرأت يوماً فخاطبت نفسي هذا
الخطاب:

- عليك أن تواجه الحقيقة بعد هذا
الذي فعلته! لا بد أن تكون مزقت الرسالة
ورمت بها في سلة المهملات، إذ وجدت فيها
صورة المراهق المبتدئ!

وفي صباح أحد الأيام قعدت، في المدرج،
أرقبها من بعيد. ثم اندفعنا نحو الباب،
فرايتها تنتظر أن أقترب منها، فمدت إلي
يدها بالكتاب، في غير اهتمام، وانحنت
فبذت كأنها ترفع حاجة سقطت منها،
وابتمت فضاعت عني كلمات يبدو أنها
شكرتني فيها!

ترددت: هل أغادر المدرج أم أعود إليه
لأرى ما فعلت بالرسالة. لم أكن أنتظر أبداً
رداً منها، وغاية ما كنت أتمناه أن تكون
قرأتها واحتفظت بها. ثم أدركتني حساسية
الموقف، فانتظرت حتى عدنا إلى المدرج مرة
أخرى، والكتاب في يدي، أشد عليه كأني
أتوقع أن يختطفه أحد مني!

أخذت، والدكتور خلدون الكناني يشرح
بيديه، على عادته في الدرس، ما كان يقوله
بلسانه، ويدور بيننا، يحيي ظهره مرة

ويقيمه مرة، وأنا أنتظر أن تتاح لي الفرصة
فأتمّ تقليب صفحات الكتاب. ثم أحسست،
فجأة، بقلبي يوشك أن يقف عن الخفقان،
فقد كانت الرسالة في موضعها، في الطرف
الذي طويتها فيه، لم تمسه، ولم يعنها أن ترى
ما فيه!

رسالة منها تعني: أنها ردتّ الباب في
وجهي!

غادرت الجامعة وقد أقبل المساء على
دمشق، وانتشرت عَمَتَه، فاندردت إليها
من طريق البرامكة، وأخذت أتبع بعيني، في
غير احتفال، خضرة الأشجار الباسقة على
حوالي بردي، دون أن أحس بحركة الريح
فيها. وبدأت أضواء البيوت المتفرقة في سفح
قاسيون تومض في كلل، وأنا أشدّ الكتاب
إلى صدري، لا أدري ما أريد منه! وانتابني
إحساس عميق بالعجز عن النهوض!

ثم حين وصلت محطة الحجاز، أخذت
أطلع في واجهتها كأني أراها لأول مرة! أريد
أن أفلت مما يحتبس في نفسي. والعجيب
أنني أدركت بؤس ما أنا فيه، وأمعت فيه، في
وقت واحد! أخذت أسترجع أمامها، لا أدري
كيف، ولا أدري لمّ، ذكرى أركان الملك العربي
الأول، بعد معركة ميسلون، وركوبهم الخط
الحجازي منها، في رحيلهم عن دمشق!



ثم انقضى زمان طويل اختلفت فيه الدروب، على ما يبدو. ودخلت بعده محلاً في طريق الصالحية تعرض فيه ألعاب للأطفال. وكان ولدي الصغير معي، يمسك بيدي يهزها يريد أن يلفتني إلى ألعاب يريدها. وسمعت من ورائي صوتاً ينادي صاحب المحل، متعباً، تعترضه بحة لطيفة رجعت بي، على الفور، سنين طويلة إلى الوراء! التفت فرأيتها وقد تهدل جسدها فارتمت أجزاء منه على الأطراف، وانساحت في وجهها ألوان مختلفة أطفأت نوره! أطرقت وأسرعت بالخروج وأنا أحس بالاختناق، والناس من حولي لا أكاد أراهم، وولدي الصغير يهز يدي ويناديني فلا أسمع!

ولكن كيف يصير الإنسان إلى ما صارت إليه تلك التي خلقتها في طريق الصالحية، على حين تظل الأرض تحمل بهاءها الدائم، تستقبل به الأجيال المتعاقبة؟

ولم تختلط عليّ الصور والأحداث؟ أيكون ذلك من حدة الإحساس بالناس والأشياء، أم يكون من اختلاط أثرها في النفس؟ أم لعل ما وقع لي لم يقع مثله للناس من حولي؟

وكيف تهيأ لي أن أفعل بنفسي هذا الذي فعلته من قبل؟ وكيف خاطبت يوماً من لم تجدني أهلاً لخطابها؟ ثم بعد أن يدور الزمان دورة صغيرة أجدها في صورة من أنصرف عن النظر إليها؟ ألهذا أحس الآن، وأنا أقف على السفح، أتأمل دمشق الفتية، بنشوة من يسترد نفسه في مواقف الندم؟

كانت أبراج المسجد الأموي وسقوفه تبدو

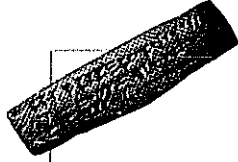
كانت الصالحية، من حولنا، في أول المساء، تغلي بالناس. وكانت تقطع شارعها، تلك الأيام، مركبة حديدية تسيرها خطوط كهربائية تصحبها في طريقها الطويل إلى آخر الميدان، في الطرف الآخر في دمشق. حملت ولدي، في حركة من يهرب من شبح يلاحقه، فدفعته في المركبة، واندفعت وراءه، وقد أخذت المركبة تسير في طريقها إلى آخر المهاجرين، عند أطراف الجبل.

ووقفت على السفح أتأمل دمشق، والصورة التي تركتها في طريق الصالحية

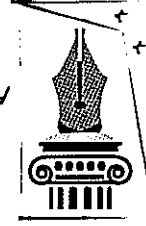
وسط المدينة، والبيوت تدور من حولها، تحفّ
 بها، غير بعيد، خضرة الأشجار الكثيفة:
 أشجار الغوطة التي رأيتها، في موقفي،
 تطوق دمشق بسوارها. ولكني سرعان ما
 طويت نظري عنها، إذ أحسست فيها، على
 ما خيل إليّ، معنى من معاني الخلود لا تقوى
 العين على التحقيق فيه زمناً طويلاً!
 ولفّت وجهي وفتحت عيني، فرأيت صباح
 الربيع الذي كنا فيه يملأ البيت من حولي،
 وسمعت أصوات الناس في الشارع القريب،
 ووجدتني في الفراش لا أعي ما كنت فيه!.

وسط المدينة، والبيوت تدور من حولها، تحفّ
 بها، غير بعيد، خضرة الأشجار الكثيفة:
 أشجار الغوطة التي رأيتها، في موقفي،
 تطوق دمشق بسوارها. ولكني سرعان ما
 طويت نظري عنها، إذ أحسست فيها، على
 ما خيل إليّ، معنى من معاني الخلود لا تقوى



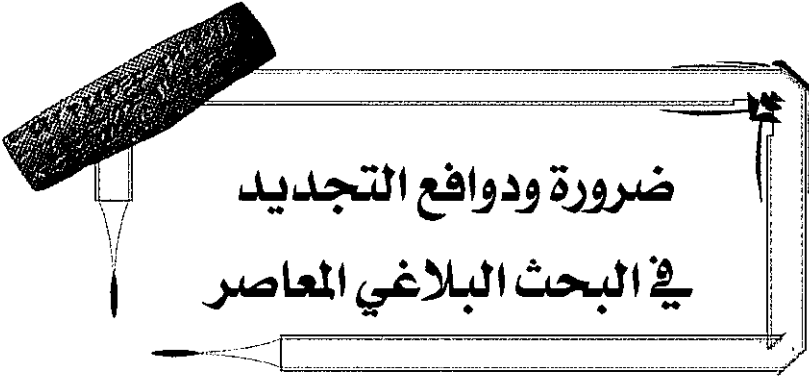
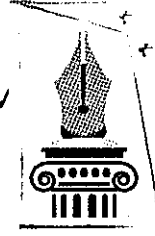


أفاق المعرفة



- د. أحمد غنام ضرورة ودوافع التجديد في البحث البلاغي المعاصر ●
- د. سهيل الملاذي أزمة اللغة = أزمة الهوية ●
- د. محمد الجبر مفهوم الأنا في فكر أحمد برقاي ●
- د. خليل المقداد بلاد الشام ورحلات الرسول العربي ●
- د. نزار عوني غياب النقد الجاد عن ساحتنا الأدبية المعاصرة ●
- د. خير الدين عبد الرحمن رحلة سعي نحو السعادة ●
- د. حسين فاضل دراسة الأدب الأندلسي في العصر الحديث ●
- د. أحمد طعمة حلبي مفهوم (المضحك) الهزلي في تاريخ الفكر الجمالي ●
- عبد الفتاح قلعه جي سعدي الشيرازي ملك الكلام وقيثارة شيراز ●
- جهينة حسن جدلية قصيدة الحدائث ●
- منيف وحوود دور المؤسسات التربوية في دعم الحركة التدبيرية ●
- عبد الباقي يوسف مشاهد من ألوان الحياة ●
- إبراهيم الصعبي بين وعي الذات والهوية ومواجهة الآخر ●
- سمية الغانم ألوان المدن في حياة الإنسان ●
- مثري العاني ابن دانيال الموصلني مؤسس مسرح خيال الظل ●

آفاق المعرفة



ضرورة ودوافع التجديد في البحث البلاغي المعاصر

د. أحمد غنام

البلاغة علم من العلوم العربية الإسلامية تعنى بدراسة الجمال في القول، وهي من أوائل العلوم التي اهتم بها العلماء والأدباء منذ القدم لحاجتهم إلى معرفة إعجاز القرآن الكريم والوقوف على أسرار الجمال فيه، وتعلم اللغة العربية وتفهم أساليبها وإدراك خصائصها المعنوية والفنية لتسمية الأذواق واكتساب القدرة على إنشاء الكلام الجيد وتذوقه وتقده، وقد عمل البحث البلاغي من نشأته على تحقيق هذه الأهداف الأدبية والنقدية المقصودة من دراسة البلاغة.

جامعة سوريا

٢٠٠٨ - العدد ٥٣٤ آذار ٢٠٠٨

السكاكية على البحث البلاغي في عصوره المتأخرة بعوامل كثيرة منها جمود الحركة الأدبية في هذه العصور، وسريان ذلك الجمود إلى البحوث البلاغية والنقدية، وخضوعها لسلطان الفلسفة والمنطق، فتحولت البلاغة إلى قواعد جافة، وأغفلت جانب الذوق أو كادت، ولإعجاب المتأخرين به أخذوا يدورون في فلكه، ولا يكاد يخرج عن دائرة الشرح والتلخيص والاختصار لآثار السابقين كالمفتاح والتلخيص.

وظل البحث البلاغي يدور في تلك الدائرة حتى أطل فحجر النهضة الأدبية الحديثة على أمتنا العربية بعوامل ووسائل متعددة، منها إنشاء المدارس والجامعات والطباعة والاتصال بالحضارة الأوروبية والآداب الغربية بأسباب، منها البعثات العلمية التي كانت سبباً في اطلاع العرب على مناهج وطرق التأليف عند الغربيين، فسمى المهتمون بالبلاغة من العرب المعاصرين إلى تجديدها وإخراجها من حالة الجمود التي وصلت إليها في عصوره المتأخرة، لتؤدي وظيفتها وتحقق أهدافها ورسالتها، وقد ساعد على ذلك عاملان:

- الأول: إحياء كتب التراث البلاغي في عصورها الزاهرة، والعمل على تحقيقها ونشرها، وفي مقدمتها كتاب أسرار البلاغة

وقد نشأ التأليف البلاغي عند القدماء ونما وتطور في بيئات متعددة وجهته وأثرت فيه تأثيراً كبيراً، منها بيئة المفسرين وكتاب، الإعجاز القرآني، وبيئة الشعراء والكتاب وبيئة المتكلمين، وقد عملت هذه العوامل والمؤثرات على إيجاد اتجاهين أو مدرستين في بحث البلاغة وتناول مسائلها وقضاياها هما: المدرسة الأدبية والمدرسة الكلامية. وإذا كان الاتجاه العلمي قد أفرط في عيناته بالتقعيد والتحديد، فإن بعض أصحاب الاتجاه الأدبي قد أفرطوا في هذا الجانب، فنراه يقفون عند ذكر المصطلح البلاغي النقدي ولا يذكرون له مفهوماً أو تعريفاً يوضح تصورهم أو معناه عندهم، ولذلك فإن المنهج الأمثل في دراسة البلاغة هو أن نجتمع بين محاسن الاتجاهين، وأن نجتمع بين القاعدة والذوق بين المنهجية والذاتية لنرضي العقل والعاطفة معاً، وبذلك يستقيم النقد، وترسو أصول البلاغة.

وهذا النهج الذي أشرنا إليه هو الذي سار على البحث البلاغي في عصر ازدهاره عند عبد القاهر، فقد جعل من القاعدة والذوق أساسين لدراسة البلاغة وبيان إعجاز القرآن الكريم، ولم يحظ هذا الاتجاه في الغالب بعد عبد القاهر الجرجاني والزمخشري بالعناية، فقد سيطر منهج المدرسة الكلامية

في الحياة والحي، وقد اقتضت سنة الله في كونه أن لا تجد شيئاً يثبت على وضع، ولا إنساناً يدون على حال، إنه التطور الحتمي الذي يخرج بالخلقة من طور إلى طور، ومن مرحلة إلى مرحلة، تبعاً لعوامل تؤثر في الفكر الاجتماعي من دين وعلم وحضارة وخلق، وإذا كان ذلك فما هو مفهوم التجديد؟.. وما علاقته بالقديم؟..

لقد تباينت آراء المحدثين والمعاصرين من المفكرين والأدباء العرب في مفهوم التجديد وعلاقته بالقديم أو بالتراث تبعاً لاختلاف تصوراتهم ومواقفهم وانتماءاتهم الدينية والقومية والوطنية والاجتماعية، فأصحاب الاتجاه أو الوعي الديني ينظرون إلى أن العلاقة بين القديم والجديد علاقة تكامل وتأخ لا علاقة خصام وعداء، ومن عداهم من أصحاب الاتجاهات الأخرى ينظرون إلى تلك العلاقة نظرة أخرى، فالتجديد في نظر أصحاب الوعي الديني هو استنباط من بعض نواحي القديم، وإحياء له، وإضافة إليه، ويوضح هذا المفهوم الأستاذ الرفاعي في قوله مخاطباً المجددين المسرفين في تصورهم له:

«أظنون أن التجديد لا يقوم بالهدم، وهل يبلغ ما أنتم فيه من الحماسة وضعف البصر بعواقب الأمور وأسرار الأشياء أن تقولوا

ودلائل الإعجاز، مما مكن الدارسين من المقارنة بين منهج المتقدمين كعبد القاهر، ومنهج المتأخرين من رجال المدرسة المنطقية السكاكية، ومن ملاحظة الفرق بين المنهجين إلى أن ينادي بالعودة بالبلاغة إلى منهج المتقدمين، ويعد الشيخ الإمام محمد عبده رائداً في هذا المجال.

- الثاني: اتصال بعض الباحثين المعاصرين بالثقافة والآداب الغربية، وأطّاعهم على بعض دراسات الغربيين في البلاغة وعلم الأسلوب حين رأوها عندهم قد تخلصت من رواسب الماضي، واتجهت منذ الرومانتيكيين اتجاهاً جديداً، فأدمجت في علم الأسلوب الحديث وفيه النظرة، وعني بالوجوه الجمالية التي ساعدت على صدق الكاتب وأصالته، وشملت ميادين فسيحة جديدة، مما دفع بعض هؤلاء الباحثين إلى أن يوازنوا بين البلاغة عند العرب والبلاغة عند الغرب، وأن يحاولوا الاستفادة من معطيات العلوم التي نضجت في العصر الحديث كعلم النفس والتقد الأدبي، وكان من آثار ذلك كله أن ظهرت محاولات التجديد في البلاغة عند المعاصرين، وهي تمثل اتجاهات تجديدياً حاول أصحابه التجديد في البحث البلاغي.

ولا شك في أن التجدد والتجديد طبيعة



إن البناء الجديد لا يقوم إلا بعد هدم القديم وإزاحة أنقاضه، وإقرار الجديد في موضعه... أو بناء من الطوب والحجارة والأخشاب ترفعون هذا وتضعون هذا، أم هو بناء بالكلام على أرض من الورق، فكل ما جاء ليبنى بني، وكل ما جاء ليهدم هدم... أفلا تعلمون أن القديم لا يهدم البتة، لأنه هو الذي يبديع الجديد ويشقه، فإن هدم في أمة من الأمم زال الجديد بزواله، ولم يبق من الأمة إلا بقايا لا تستمسك على حادثة، ولا تفكر في صدمة، وإن سنة الكون في الجديد أنه ترميم في بعض نواحي القديم، وتهذيب في بعضها، وزخرف في بعضها الآخر، وإلا لوجب أن يتجدد التركيب الإنساني والتركيب العقلي، وهو ما لم يقع ولن يقع منه شيء».

البلاغية المعاصرة، وخاصة التي حاولت التجديد منها، وصلت إلى مفهوم للتجديد استببطته من طبيعة هذه المحاولات، ودلت عليه ما وقفنا عليه من نصوص تصور مفهوم

والذي يعنيها هنا هو إبراز مفهوم التجديد منها في البلاغة عند الباحثين العرب المعاصرين، فاستقراء الدراسات

وامتداد له، ويبدو ذلك في منهجه الجديد الذي رسمه في كتاب الأسلوب، والذي يقول في مقدمته بعد أن أشار إلى وقف البحث البلاغي القديم عند الجملة والصورة: «عن علم البلاغة العربية يجب أن يوضع وضعاً جديداً يلائم ما انتهت إليه الحركة الأدبية في ناحيتها العلمية والإنشائية، ورأينا أن يدخل علم البلاغة في بابين أو كتابين:

- الأول: باب الأسلوب أو كتابه: ويتناول دراسة الحروف والكلمات والجمل والصور والفقرات، على أن تدرس درساً مفصلاً دقيقاً يعتمد على علوم الصوت والنفس، وفي هذا الباب أو الكتاب تدخل موضوعات المعاني والبيان والبديع، لا على أنها علوم مستقلة بل على أنها فصول في باب الأسلوب، يتناول بحوثها كما يتناول غيرها. فيوضح من هذا اهتمامه بالقديم وأن التجديد هو إضافة إليه وامتداد إليه. وعن التصور ذاته يصدر الدكتور شوقي ضيف، فالتجديد البلاغي عنده يعني تهذيب القديم بالإضافة إليه.

- الثاني: باب تجلية التراث وإعادة صياغته: فالتجديد عند الكثير من المعاصرين إنما هو تجلية للتراث وإضافة إليه وتيسير صياغته بأسلوب عصري، إذ ليس مفهوم التجديد هو تدمير الموروث

المعاصرين للتجديد في البلاغة ونظرتهم إلى القديم، وهم يكادون أن يتفقوا على أن التجديد في البلاغة تقويم للقديم وتوضيح له وعلاج له وإضافة إليه، ومن هؤلاء الأستاذ أمين خولي الذي يعد من أبرز دعاة التجديد في البلاغة من المعاصرين، وقد اتخذ شعاراً ما يفتأ يردده في دراساته البلاغية، وهو «أن أول التجديد قتل القديم فهما، وأنه لا جديد لمن لا قديم له»، لذلك فالتجديد في رأيه هو ليس متابعة الحياة من حيث عاقبتها غفوة اجتماعية، ويول: «مواصلة النماء من حيث وقفته عوامل الجمود، وليس يستبين المجدد طريقه ولا يدري من أين يبدأ جهاده إلا إذا استجلى تاريخ ما يعاني تميته وعرف كيف وأين بدأت حياته... ومتى ولما وقف به الجمود... فإذا ما تبين المجدد طريق غده بتجارب أسسه عرف ما يدع وما يأخذ، وإذ ذاك ينفي ويثبت عن بصيرة، ويبتر مظاهر الجمود في هدى وثقة كالطبيب كشفت له الأشعة عن ديبب العلة».

ومن هذا يتضح مفهومه للتجديد وموقفه من القديم، ولذلك يتخذ منهجاً في التجديد البلاغي يقوم على الموازنة بين القديم والحديث، ومنهم الأستاذ أحمد الشايب الذي يعد التجديد في البلاغة إضافة للقديم

البلاغي القديم في منهجه ومادته، منطلقاً منه ومضيفاً إليه، ويتجه في اتجاهين، الأول يحاول تجديد البلاغة في ضوء المفهوم الحديث للأسلوب، ويتمثل في كتاب «فن القول» لأمين خولي، وكتاب «الأسلوب» للشايب، وكتاب «دفاع عن البلاغة» للزيات. والثاني يحاول تجديد البلاغة في ضوء الأسلوبية أو علم الأسلوب الحديث، ويتمثل في بعض الدراسات الأسلوبية المعاصرة، مثل «مدخل إلى علم الأسلوب، واتجاهات البحث الأسلوبي، واللغة والإبداع» للدكتور شكري عياد، و«شكل العلاقة بين البلاغة والأسلوبيات اللسانية» للدكتور سعد صلوح، و«البلاغة والأسلوبية» للدكتور محمد عبد المطلب.. وغيرها.

وفي الختام نرجو لمثل هذه الجادة المخلصة لتراثنا مزيداً من النماء في سبيل تجديد البلاغة وإخصابها بمعطيات الأسلوبية، وفي سبيل إقامة بناء متكامل لنظرية عربية في دراسة الأسلوب وفهم النص الأدبي وتحليله، لكي تجمع بين الأصالة والمعاصرة، وتتخذ من منجزات القدماء كعبد القاهر الجرجاني أساساً ومنطلقاً، وتقيد ما ينسجم معها من معطيات حديثة.

كما يتوهم البعض، وإنما التجديد يشمل التحرك بحكمة والتزام ملحوظين لتجلية التراث والتوجه لابتكار مستحدث ذي قيمة علمية يضافاً إلى محصلة ذلك التراث، كما يتمثل في نقد القديم وإعادة النظر في بعض الأصول البلاغية، وإضافة مواطن جديدة للجمال في البلاغة العربية.

وبعد، فتلك نظرة مجاملة لبعض آراء الباحثين المعاصرين في التجديد وتصوراتهم له، وهي تجمع على أن التجديد في البلاغة هو تقويم للقديم وتهذيب وتنظيم وإصلاح له وإضافة إليه، ويجب أن نشير هنا على أن هذا المفهوم للتجديد في البلاغة عند المعاصرين ينسجم في عمومته مع جهود القدماء المتتالية في بناء صرح البلاغة العربية، فقد كان الحافظ لدى معظمهم على تأليف كتبهم البلاغية هو تصحيح المفاهيم السابقة، أو إكمال النقص الذي يشعرون به عند دراسة المؤلفات التي سبقتهم. وباستقراء محاولات التجديد في البلاغة عند المعاصرين نجدها تدور حول محورين:

- الأول: يدور في دائرة علوم البلاغة العربية: المعاني والبيان والبدیع، ويتحرك في إطارها مناقشاً لها ومعالجها.

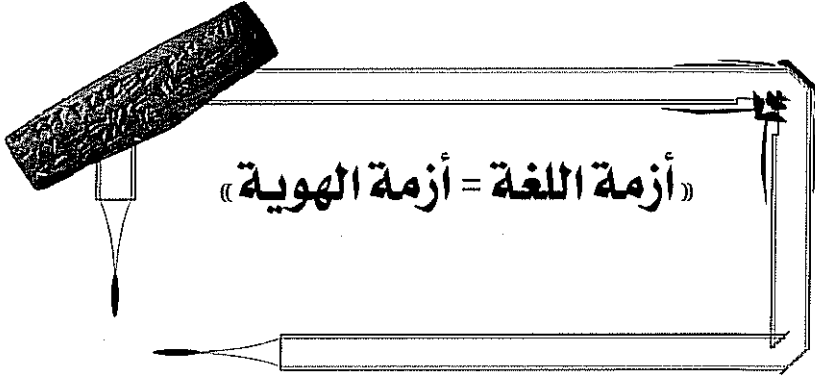
- الثاني: يبدأ من حيث انتهى البحث

المراجع

- ١- مناهج التجديد، أمين خولي، مطبعة دار المعرفة، القاهرة.
- ٢- البلاغة، د شوقي ضيف، مطبعة دار المعارف، مصر.
- ٣- أحمد حسن الزيات بين البلاغة والنقد، د. محمد رجب البيومي، مطابع الفرزدق، الرياض.
- ٤- النقد الأدبي الحديث، د. محمد غنيمي هلال، مطبعة دار الثقافة، بيروت.
- ٥- الصراع بين القديم والجديد في الأدب العربي، د. محمد الكناني، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.
- ٦- البلاغة العربية تأصيل وتجديد، د. مصطفى الجويني، نشر منشأة المعارف، الإسكندرية.



آفاق المعرفة



د. سهيل الملاذي

نشر المفكر العربي د. عزمي بشارة مؤخراً مقالة عنوانها: «تحويل الصراع على اللغة إلى صراع على الهوية»⁽¹⁾ أشار فيها بإصبعه إلى موضع من مواضع الخطر في الأزمة السياسية والاجتماعية الراهنة التي تمرُّ بها أمتنا العربية، يتمثل في الخشية من أن يتحول الصراع على اللغة إلى صراع على الهوية.

وحين نذكر مقالة د. بشارة، فلأننا نلمح معه أبعاداً خبيثة تكمن خلف هذه الأزمة، وفي مقدمتها محاولات قديمة جديدة لإحياء اللهجات العامية، وتكريسها كبديل للغة الفصحى، التي كانت وما تزال حصناً منيعاً من

باحث في الأدب العربي (سوري)

العمل الفني، الفنان، مطبع على

إيجابياً، بحيث ننتج لغة موحدة، تقرب اللهجات إلى بعضها، وتجمع بين المحكية والفصحى، مستفيدين من توحيد وسائل الاتصال العربية وانتشارها، إذا بنا نجد النفور من استخدام العربية في حياتنا المعاصرة، والاعتماد على اللغات الأجنبية منتشراً في بعض أوساط الطبقة الوسطى العليا في بعض الدول العربية، مما يحول الاختلاف السياسي والاجتماعي إلى خلاف حضاري، ويجعلنا أكثر من شعب في البلد الواحد.

ولكن حديثنا عن الاعتزاز بالهوية القومية، لا يعني الانغلاق عن التفاعلات الحضارية القائمة اليوم في العالم. كما لا يعني أيضاً التبعية المطلقة للثقافات الوافدة، تحت وطأة الشعور بالدونية، والعجز عن مجارة الثقافات الأخرى في خلق مجالات التطور والإبداع فعندئذ نكون مقلدين لا مبدعين، بل يعني المشاركة الفعلية الندية في التقدم العلمي والفني والاقتصادي والتقني، انطلاقاً من دورنا التاريخي في صياغة الحضارة الإنسانية المعاصرة، ولكن بأدواتنا الحضارية، ولغتنا التي ينبغي أن نرتقي بها ونطورها، لتكون قادرة على التعبير عن المفاهيم العلمية والثقافية المعاصرة، وهي قادرة على استيعاب كل هذه المعطيات، بما

حصوننا القومية، فإذا ما تصدع هذا الحصن انهار البناء، وحلّ التشرزم والفرقة والانقسام، ونشأت كيانات سياسية مختلفة، بدل الكيان السياسي العربي الواحد، وهو ما يخدم المخططات التأميرية على أمتنا.

ونحن لا نعني بالفرقة ذلك الاختلاف في الرأي، ولا التعددية الفكرية، فهما مظهر من مظاهر غنى الأمة الديمقراطية ذات السيادة، الذي تشكل المواطنة وجهة الآخر. ولكن الخطر يتجسد في تسييس هذا الاختلاف وهذه التعددية، وتحويلها إلى صراع هويات يمثل مصالح جماعات طائفية وقبلية وعشائرية، بحيث يجعلها تنفر من العيش في الكيان السياسي الواحد، وتسعى إلى الانعزال.

ونجدنا في أحيان كثيرة نحول الفوارق في المستويات الثقافية والتربوية والاجتماعية، التي لا علاقة لها بالهويات، إلى صراع هويات وثقافات وانتماءات، فنعيد بذلك إنتاج مقومات الفرقة والانقسام. ونجدنا أيضاً نحول اللغة العربية واستخدامها إلى إشكال اجتماعي، ينحو بهذه الفئات المتباينة طبقياً إلى تبني ثقافات متباينة، مما يمهد مستقبلاً لنشوء حرب ثقافات صنعناها بأيدينا.

فبدل أن نحو باللغة العربية منحى

وقد أنجزت اللجنة عملها، وهي اليوم تتابع تنفيذ ما ورد في الخطة من قرارات تخص معظم وزارات الدولة ومؤسساتها وهيئاتها المختلفة. ولنا أمل أن تتحو بقية الدول العربية منحنى سورية، فتضع خطاً وطنياً للتمكين للغة العربية، وبذلك نضع حداً نهائياً للمحاولات المشبوهة للقضاء على لغتنا العربية الفصيحة. وهي محاولات قديمة باءت بالفشل حتى الآن.

لقد حاول العثمانيون خلال أربعة قرون من حكمهم للبلاد العربية طمس الهوية القومية للعرب، وتهميش لغتهم وإضعافها، وإحلال التركية محلها.

وحولت فرنسا عبر عقود من الزمن التعدد الاجتماعي في المغرب العربي -الذي احتلته عام ١٨٢٠- إلى صراع ثقافي دموي، رافقته أزمات هوية حادة، ونجمت عنه ردود فعل عصابية جماعية.

وقامت في مصر والشام والعراق محاولات ومشاريع لإحلال العامية محل الفصحى، وجرى سجال ونقاش حاميين حولها في الكتب والصحف^(٢)، تشير إلى بعضها فيما يلي:

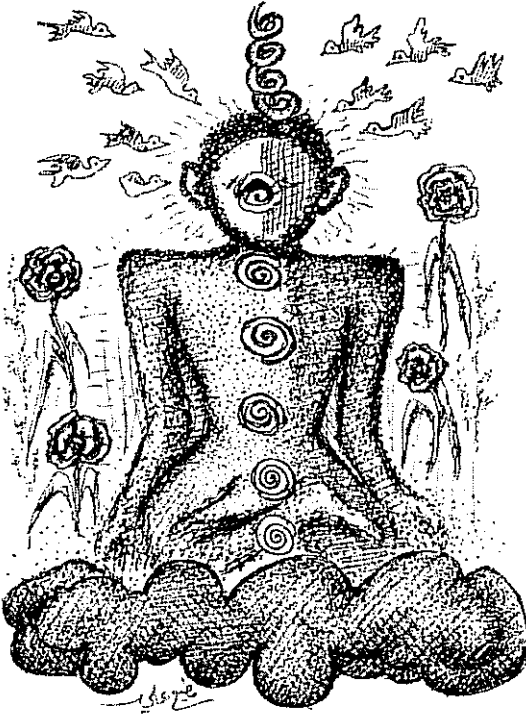
ألقى السيد وليم ولكوكس^(٣) خطاباً في نادي الأزبكية بالقاهرة، مطلع عام ١٨٩٢^(٤)، اعتبر فيه محافظة المصريين

تحتويه من رصيد زاخر، وما تملكه من إمكانية التطور والحياة، وما تمتاز به من مرونة في الاشتقاق والنحت والتوليد.

إن شعوب العالم تعتز بلغاتها، وإن الدول المتقدمة تتجز حضارتها وتقدمها العلمي بلغتها الأم. حتى إسرائيل فإنها لقتت ثقافة هجينة، وأحيت لغة بائدة، فرضت وجودها في كل المجالات. ولعلنا لا نجد في العالم شعباً يمتن لغته ويفرط بها كما يفعل بعض العرب بلغتهم اليوم، مع أنهم يدركون ما يحاك لهم من مؤامرات وما يرسم لهم من مخططات مشبوهة، وليس خافياً عليهم أن النيل من وحدتهم يكون من خلال النيل من لغتهم.

لقد أدركت سورية هذه الحقيقة فوقت موقفاً واضحاً، تدافع عن وجود الأمة بالمحافظة على لغتها. وهي اليوم تتصدى لمحاولات إحلال اللهجات العامية محل اللغة الفصحى.

وسورية هي الدولة العربية الوحيدة التي جاء قرارها بالاهتمام باللغة العربية على أعلى المستويات. فقد أصدر السيد الرئيس في شهر شباط ٢٠٠٧ القرار رقم (٤) بتشكيل لجنة مهمتها وضع خطة عمل وطنية للتمكين للغة العربية والحفاظ عليها والاهتمام بإتقانها والارتقاء بها.



على اللغة العربية الفصحى سبباً في فقدان قوة الاختراع لديهم. ورأى أنّ علاج هذا الأمر يكون في استبدال اللغة العامية المصرية باللغة العربية الفصحى، مذكراً بأنّ الأمة الانكليزية وصلت إلى ما هي عليه من نهضة وتمدّم، حين أغفلت اللغة اللاتينية، وهي لغة الكتابة عندها، واستبدلت بها اللغة الإنكليزية المعاصرة.

تصدى جرجي زيدان (١٨٦١ - ١٩١٤) لوليم ولكوكس، فنشر مقالاً،^(٥) فنّد فيه دعوته، متعللاً بالأسباب التالية:

١- إنّ الإنكليز قد اعتمدوا لغتهم الإنكليزية الوطنية بدلاً عن اللغة اللاتينية الأجنبية، بينما يعتمد العرب بالفعل لغتهم القومية (العربية)، فلا حاجة بهم لإهمالها.

٢- إنّ دعوة ولكوكس تتطوي على شرّ كبير يهدد بخسارتها الجامعة العربية، لأنّ لهجاتنا العامية ليست واحدة، وهي تختلف من بلد عربي إلى آخر، ولا يمكن أن تكون

لغة تفاهم بين الشعوب العربية.

٣- إنّ اللهجات العامية هي لغة العامة، التي تعبّر عن مستويات تفكيرهم، فهي بذلك تعجز عن القيام بالدور الرفيع الذي تقوم به العربية الفصحى (أرقى لغات العالم).

٤- لولا القرآن الكريم الذي حافظ على لغتنا الفصحى منذ صدر الإسلام، لما صمدت الجامعة العربية، ولتشتتت شمل الشعوب العربية، وأصبح كل قطر من أقطار العرب مستقلاً عن الآخر لا يفهم لغته ولا

«أزمة اللغة = أزمة الهوية»

أحد قضاة محكمة الاستئناف الأهلية في مصر الطريقة المذكورة لكتابة اللغة العربية، في كتاب ألفه عام ١٩٠١.

وهنا وجدنا إبراهيم اليازجي (١٨٤٧-

١٩٠٦) يستنكر دعوة ولمور ويستهجنها،^(٦) ويقول:

لقد أضاف ولمور في كتابه هذا محاولة أخرى إلى المحاولات التي سبقه إليها عدد من الإنكليز، الذين ما فتئوا منذ احتلال بريطانيا لمصر عام ١٨٨٢، يؤلفون الكتب في مفردات اللغة العربية وقواعدها - على طرائقهم - ويدعون إلى نسخ اللغة الفصحى، وإحلال العامية محلها، مع كتابتها بالحروف اللاتينية. وقد أبدتهم الصحف الإنكليزية الصادرة في مصر، ورأت ضرورة إدخال هذه الطرائق إلى المدارس المصرية، مع جعل التعليم بها إجبارياً. وبذلك يسدد الإنكليز الضربة القاضية للغة الفصحى وأسفارها، في حين يسهلون على الأجانب تعلم لغة البلاد التي يحتلونها بحروف لغتهم.

ولم يكن إبراهيم اليازجي وحيداً في التصدي لدعوة ولمور، إذ نجد فرح أنطون (١٨٧٤-١٩٢٢) ينشر في مجلته «الجامعة»^(٧) ردود المناظرين لولمور، ونقضهم لأقواله. ويقول:^(٨)

«إننا نعدّ هذا القول جنائية على اللغة

يتواصل معه، كما حصل مع الأمم التي كانت تتكلم اللغة اللاتينية، إذ أصبح لكل منها لغة منفصلة ودولة مستقلة، كمثّل فرنسا، وإيطالية، وإسبانية.

٥- إن إغفال اللغة العربية الفصحى يعني إغفال كل ما كتب بها في مختلف العلوم، وفي ذلك خسارة لا تعوّض.

يخلص جرجي زيدان إلى أن رأي ولكوكس رأي عقيم مضرّ باللغة العربية والناطقين بها علمياً وأدبياً ودينياً، فينبغي إهماله.

وخلافاً لما ذهب إليه جرجي زيدان وغيره من المخلصين للغة العربية الفصحى المدافعين عنها، فقد ذهب نفر من علماء العربية. وكتّابها مذهباً آخر، فقد نعى قاسم أمين على اللغة الفصحى صعوبتها، وقال كلمته المشهورة: «إن الأوروبي يقرأ لكي يفهم، أما نحن فنفهم لكي نقرأ»، واقترح إلغاء الإعراب، وتسكين أواخر الكلمات، كما فعل الأتراك. في حين دعا بعضهم كأحمد لطفي السيد إلى استبدال اللغة العامية من الفصحى، وإلى اعتمادها في الكتب والصحافة وغيرها. بل لقد رسم بعضهم الآخر حروفاً جديدة لها، هي الحروف اللاتينية، ووضع لبعضها علامات خاصة للدلالة على المقاطع التي لا صور لها في اللغات الأوروبية. وقد اعتمد السيد ولمور

«وان قالوا أن تتخذ كل أمة من هؤلاء لغتها، فالسوري يكتب بلغة عامة الشام، والمصري بلغة عامة مصر.. إلخ.. كان ذلك رأي القائلين بانحلال العالم العربي وتشتيت شمل الناطقين بالعربية، لأن اختصاص كل أمة بلغة عامتها يقطع ما بينها وبين سائر الأمم من الصلات الأدبية والدينية. وزد على ذلك أن المسلمين منهم لا يستغنون عن تعلم تلك اللغة الفصحى لمطالعة القرآن والحديث وسائر كتب الدين، فلم تخف عنهم وطأة تعلم تلك اللغة التي يزعم السيد ويلمور وأصحابه أن تعلمها أمر شاق يقتضي السنين الطوال. فاللغة الفصحى هي الحافظ الوحيد للرابطة العربية بين سائر الناطقين بهذا اللسان، والفضل في حفظها إنما هو للقرآن الكريم. ويكفي اللسان العربي شرفاً أنه من أرقى لغات العالم، إن لم يكن أرقاها كلها. وزد على ذلك أن القلم العربي ما برح منذ بضعة عشر قرناً وسيلة في الكتابة في عشرات من اللغات المشهورة في الهند وفارس وتركستان والمغرب وغيرها من البلاد الإسلامية».

أما استبدال الحروف العربية الاعتيادية بالحروف الرومانية (الإفريقية) فلا نرى له نتيجة سوى زيادة التعقيد بتطويل الكلمة وتبليك قراءتها. وعندنا أن الرجوع إلى رسم

العربية، لأن هذه اللغة الجميلة لا أسهل منها على من يحسن تسهيلها، ولا أطول منها لمن يحسن التصرف بأساليبها. فالعجز إذاً إنما في نفوس أهل اللغة، لا في أساليب اللغة نفسها».

ويتساءل فرح أنطون: ألا يعدل السيد ولمور عن اقتراحه «إذا ثبت له أن اللغة الفصحى قد تقوم بوظيفة اللغة العامية من إبلاغ المعاني إلى أفهام العامة، وهذا أمر ممكن؟».

وقامت مجلة «الهلال» أيضاً بدورها في الرد على دعوة ولمور، وقال صاحبها جرجي زيدان^(١):

«هم يشيرون علينا أن نتخذ اللغة العربية العامية في الكتابة بدلاً من اللغة الفصحى، فأبي اللغات العامية يريدون أن نتخذ لغة مصر أم لغة الشام أم لغة العراق أم لغة الحجاز أم اليمن أم نجد أم المغرب؟ فإن لكل من هذه البلاد لغة خاصة لا يفهمها عامة البلاد الأخرى. (فإن قالوا: -أفوا لغة تشترك بين هذه اللغات، قلنا: إن اللغة لا تتألف بالتواطؤ، وإنما هي جسم ينمو نمواً طبيعياً على مقتضى ناموس الارتقاء العام. وهب أنه ممكن، فأسهل منه أن يبقى على اللغة الفصحى، وهي أم لغاتنا العامية، وأقرب إلى أفهامنا من لغة جديدة ملتقطة من أفواه الأمم».

الحركات في الكتابات الاعتيادية أهون من هذا الاستبدال.

أما مصطفى صادق الرافعي (١٨٨٠-١٩٣٧) فقد أيد بدوره مذهب المحافظة على اللغة الفصحى، في مجلة البيان المصرية (١٩١١) وكذلك فعل يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧)^(١٠) الذي قال: إن اللغة العامية قديمة يقدم لغات القبائل العربية، لكن لغة قريش أصبحت لغة جميع الشعراء، وهي التي وضعت أسس اللغة الفصحى لحسن نظرها في الألفاظ، واطلاعها على ما سهل منها وسلس، وأدى ما في النفس أحسن تأدية.

حين دخل العقد الثالث من القرن العشرين، كانت المعركة ما زالت محتدمة بين أنصار الفصحى وخصومها. وقد انبرى أسعد خليل داغر (١٨٦٠-١٩٣٥) لإبداء رأيه في هذا الخصام^(١١)، فقال:

«إن هذا التنازع ليس بحديث العهد، بل هو من أقدم المسائل التي عرضت لنا في طريق نهضتنا، إن لم يكن أقدامها كلها. فمنذ خمسين سنة أخذت رحي الحوار تدور عليه، بين أرياب الأقلام على صفحات الصحف والمجلات: ومنذ ذلك الحين هبّ فريق من الأدباء يحملون على اللغة الفصحى، ويرمونها بالعجز عن كفايتها والوفاء بحاجات عصرنا، ويحاولون إقناع

القرءا بوجوب تركها وإحلال اللغة العامية، أو إحدى اللغات الأجنبية محلها. وقد أتيح لي أن أقف منذ أربعين سنة في صفوف المتطوعين لخدمتها والدود عن حرمتها، وصدّ هجمات الحاملين عليها. ويسرني القول: إن هذه الهجمات العنيفة المتواصلة لم تقترن بشيء من الفوز والنصر، بل تكسرت كلها حول حصن اللغة الفصحى المنيع، كما تنكسر أمواج البحر على الصخر».

«ومما يجب الانتباه إليه أنه ليس للناطقين بالضاد لغة عامية شائعة بين المتكلمين في جميع الأقطار العربية كشيوع اللغة الفصحى بين كتّابهم على اختلاف البلدان بل لكل سكان قطر أو بلد لهجة تختلف عن اللهجات الأخرى الكثيرة العدد اختلافاً عظيماً.. فأى لهجة من هذه اللهجات يستبدلون باللغة الفصحى؟».

ويخلص أسعد خليل داغر إلى القول: «إن اللغة لها خواص الحياة والبقاء، وهي آخذة في النمو والاتساع من داخل بما يتجدد من ألفاظها الصالحة للتعبير عن بعض المعاني الجديدة. ومن خارج بما يساق إليها تقريباً من اللغات الأوروبية، جرياً على سنة النشوء والارتقاء وبقاء الأصلح. فليكن بحثنا فيها مقصوراً على ما يقرب تناولها، ويسهل تداولها، ويزيل ما في حفظ قواعدها

٢- عجزها عن تأدية الأغراض الأدبية أو العلمية.

ويضيف سلامة موسى سبباً آخر خطيراً، حين يدّعي أنّ اللغة العربية الفصحى تبعثر الوطنية المصرية، وتجعلها شائعة في القومية العربية. فإنّ المتعمق في اللغة الفصحى يشرب روح العرب ويعجب بأبطالهم، بدلاً من أن يشرب الروح المصرية ويدرس تاريخ مصر، وهكذا تصبح ثقافته كلّها عربية شرقية، مع أننا نحتاج في كثير من الأحيان إلى الاتجاه نحو الغرب.

ويخلص سلامة موسى إلى القول: إنّ النهضة المصرية لا تقوم إلاّ باتخاذ اللغة المصرية العامية، أو إيجاد ما يشبه التسوية بينها وبين اللغة الفصحى، بحيث تتمصّر هذه اللغة فتصطبغ بالوان بلادنا وتتأقلم في حقولنا ومدننا.

ولا يخفى علينا أن نزوع سلامة موسى إلى التجديد وانبهاره بالحضارة الغربية، جعلته يفتتح على الغرب، ويقطع صلته مع التراث العربي واللغة العربية.

ما إن قرأ عزة دروزة رأي سلامة موسى، حتى أرسل من نابلس رداً عنيفاً، نشرته مجلة «الزهراء» القاهرية^(١٦)، قال فيه:

إنّ خوف بعض دعاة التجديد من إخواننا المصريين من أن تتلع اللغة العربية

من الصعوبة التي يشكوها كل طالب وكاتب، ولا سبيل إلى ذلك إلاّ بمجمع لغوي»^(١٧).

وفي العام نفسه (١٩٢٥) كان الأب أنطون صالحاني اليسوعي (١٨٤٧-١٩٤١) يرد بقسوة على الأب مارون غصن^(١٨)، الذي نشر مقالة سماها «حياة اللغة وموتها» متهماً مقالاته بأنّها تهددنا بخطر غير منتظر، وهو اندثار اللغة العظيمة، وتغلّب العامية عليها، مفنداً ما فيها من عيوب وأخطاء، وما تطوي عليه من أخطار.

وبدوره ردّ الأب لويس شيخو اليسوعي (١٨٥٩-١٩٢٨) على الأب مارون غصن^(١٩).

وأبدى اعتزازه باللغة العربية الفصيحة، التي يحق لها وحدها أن تفخر بسابقها وحاضرها ولاحقها. ورأى في العامية التي يرشحها الأب غصن للإمامة، مقصلة جزّار تنقض ركن لغتنا الفصحى الشريفة، وتتلّ عرشها، ولو صار إليهم الحكم فعلى لغتنا السلام.

لم ييأس أنصار العامية من دعاوهم.

فقد نشرت «الهلal»^(٢٠) رأياً لسلامة موسى

(١٨٨٧-١٩٥٨) شبيهاً بالأراء التي سبق أن

طرحها وليم ولكوكس وقاسم أمين وأحمد

لطفي السيد يحمل فيها على العربية

الفصحى لسبيين:

١- صعوبة تعلّمها.

الفصحى الوطنية المصرية هو بيت من بيوت
القصيد في دعوتهم.

وتساءل: ما الذي يضيرهم أن يحملوا
علم القومية العربية كما يحملون علم الثقافة
العربية؟ وما الضرر الذي يحصل لهم إذا
تشرّبوا روح الآداب العربية، بعد أن تشرّبوا
روح الآداب الإسلامية، وهي عربية؟

إن خوفهم في غير محله، فقد دخل العرب
جميعاً تحت نير الأجنبي شديد الوطأة، ومن
الواجب أن يوجدوا أسباب الرابطة فيما لو
كانت غير موجودة، فكيف وهي موجودة
ومؤكدة بالواقع وبحوادث التاريخ التي ظلت
مستمرة أربعة عشر قرناً، وبوحدة الدين،
وبوحدة اللغة، وبوحدة السياسة، وبوحدة
المصالح، وبوحدة التقاليد والعادات.

أما جورج الكفوري مدير التعليم العربي
في الكلية العلمانية في بيروت، فإنه ألقى
محاضرة في نادي الكلية^(١٧)، اختار فيها
أن يبحث في وسائل ترقية اللغة وإحيائها
،ومعالجة الأسباب التي عملت على
إضعافها، ووجدها تتمثل في أربع نواح:

١- زوال سيادة أربابها، سواء كانت
سياسية أو علمية أو اقتصادية.

٢- جمود اللغة وتخلفها عن مجارة
الحضارة والعلم.

٣- منازعة اللغة العامية لها، وحلولها

محلّها في شؤون الحياة العادية.

٤- مزاحمة اللغات الأجنبية لها في

تعليم العلوم العالية في المدارس.

لكن طاهر الطناحي^(١٨)، فإنه انتقد
فساد العامية، ورأى أن اللغات الأعجمية
غير العربية (الفارسية والرومية والتركية
والهندية.. وغيرها) كانت سبباً في فساد
ملكة النطق الفصح عند العرب. وزاد هذا
الاضطراب استخدام الأمم التي خضعت
للعرب العربية استخداماً مشوّهاً ملحوناً،
اضطر إلى ذلك تعسر النطق الفصح عليهم،
فأصبحت كل بلدة من البلاد العربية تدرج
على لغة خاصة، متأثرة بما يكتنفها من هذا
الامتزاج.

وتساءل الطناحي: أبعد هذا هل في اللغة

العامية أدب يستحق البحث؟

بعد تسعين عاماً من دعوة وليم ولكوكس،
عاد سعيد عقل فطرح المسألة من جديد،
حين دعا إلى إحلال اللغة العامية محلّ اللغة
العربية الفصحى، وعلى كتابتها بالأحرف
اللاتينية. فانبرى جبرائيل جبور لرفض هذه
الدعوة، ولم يجد من حاجة تدعو إلى العدول
عن الفصحى إلى العامية.

وقال جبور في كتابه: «كيف أفهم النقد»
الذي أصدره في بيروت عام ١٩٨٣: إن الأمر
في جوهره يرجع إلى الأمة العربية، وليس

بمحافظة على الفصحى التي عززها ورفع بناءها في العصور الأخيرة كلها.

إن مثل هذه الحركات في الدعوة إلى العامية اللبنانية أو الحرف اللاتيني تسيء إلى لبنان أكثر مما تنفعه.

وبعد، فما زالت المعركة قائمة إلى اليوم بين أنصار العربية الفصحى، وبين أصحاب الدعوات المشبوهة لإحلال اللهجات العامية محلها. وعسى أن نعي مخاطر هذه الدعوات، ونحاربها بكل ما نملك من أساليب ووسائل، فبذلك نحفظ للأمة وحدتها وقوتها.

إلى اللغة. وإن الذي يقرر مقدرة اللغة هو أهلها من العلماء والمفكرين.

ولبنان -على تقدمه ورقية- هو جزء صغير من العالم العربي، والعدول عن اللغة التي تربط بين أجزاء هذا العالم المترابط -شئنا أم أبينا- إلى عامية ضيقة، هو حجر عثرة في سبيل تقدم لبنان نفسه، وفي سبيل المحافظة على أثره في قيادة الفكر في الوطن العربي، فهو الرئة التي يتنفس بها العرب في المحنة التاريخية التي يمرون بها اليوم. ولذلك وجب عليه المحافظة على دوره الثقافي التقليدي، ولا يتم ذلك إلا

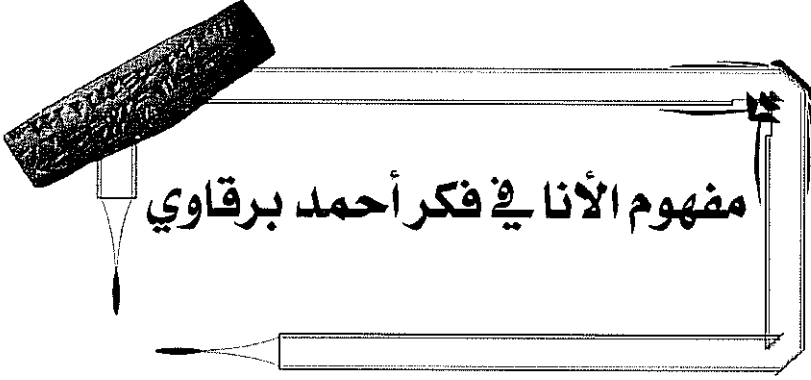
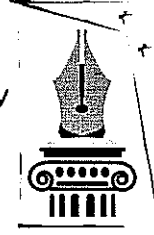
الهوامش

- ١ - جريدة الحياة، اللبنانية. العدد (١٦٦٦٢) الصادر في ٢٠٠٧/٧/٥.
- ٢ - انظر القسم الثاني من كتاب «اللغة العربية، الفصحى والعامية» (٢٨) من سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربية - تحرير وتقديم محمد كامل الخطيب - مطبوعات وزارة الثقافة السورية (٢٠٠٤).
- ٣ - مهندس بريطاني عمل في مشاريع الزراعة والري في مصر.
- ٤ - جريدة الأزهر، القاهرة (كانون الثاني ١٨٩٣).
- ٥ - مجلة الهلال، القاهرة - السنة الأولى - الجزء السادس (شباط ١٨٩٣).
- ٦ - مجلة الضياء، القاهرة - السنة الرابعة (كانون الثاني ١٩٠٢).
- ٧ - مجلة الجامعة، الإسكندرية - السنة الثالثة (شباط ١٩٠٢).
- ٨ - م.س (أذار ١٩٠٢).
- ٩ - مجلة الهلال، القاهرة - السنة العاشرة - (شباط ١٩٠٢).
- ١٠ - مجلة المقتطف، القاهرة - (كانون الأول ١٩١٢).
- ١١ - مجلة السيدات والرجال، القاهرة - السنة السابعة - الجزء الأول (تشرين الثاني ١٩٢٥).

- ١٢ - دافع أسعد خليل داغر بشدة عن قيام «مجمع لغوي» في القاهرة، في كتابه «تذكرة الكاتب»، وفي مقالة بعنوان «اللغة العربية»، نشرت في «مجلة المقتطف، القاهرية (نيسان وأيار ١٩٢٥)». ويدوره أشار الاقتصادي المعروف طلعت حرب (مدير بنك مصر) بقوة إلى وجوب الاهتمام بإنشاء هذا المجمع اللغوي، في خطبة له ألقاها في دمشق صيف عام ١٩٢٥.
- ١٣ - «مجلة المشرق، بيروت- السنة ٢٣- العدد الثاني (شباط ١٩٢٥)».
- ١٤ - م.س: العدد الثالث (آذار ١٩٢٥).
- ١٥ - «مجلة الهلال، القاهرة- السنة ٣٤ (تموز ١٩٢٦)». ولم تكن المجلة متفقة مع ما جاء في مقالة سلامة موسى، بل عرف عن صاحبها جرجي زيدان دفاعه المستميت عن العربية الفصيحة.
- ١٦ - «مجلة الزهراء، القاهرة- ج٢- مجلد ٣ (١٣٤٥هـ)».
- ١٧ - «مجلة الكشاف، بيروت- ج٨- مجلد ٣ (تشرين الأول ١٩٢٩م)».
- ١٨ - «مجلة الهلال، القاهرة- السنة ٤١- الجزء العاشر (آب ١٩٣٣م)».



آفاق المعرفة



✎

د. محمد جبر

أعتقد من جانبي اعتقاداً ليس فيه أي شك، أن الدارس والمتأمل في خريطة حياتنا الثقافية في عالمنا العربي المعاصر، يجد أن من واجبه وضع مكانة كبيرة لأستاذنا المفكر أحمد برقاوي حيث وضع لنا بصمات بارزة في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، فليس غريباً أن تكون كتاباته وأحاديثه مثار مناقشات وتعليقات لا حصر لها، إنها كتابات حية تترجم التصورات إلى وقائع. كتابات تعد معبرة عن تيار العصر، وعن جوهر الحضارة، كتابات

استاذ في علم الاجتماع (جامعة دمشق)

✎ - العمل الفني، الفنان د. محمد جبر

- المسألة الثقافية في الوطن العربي.
 - مقدمة في التنوير.
 - العرب بين الإيديولوجيا والتاريخ.
 - الحرية والديمقراطية.
 - طلاس أبو ماضي..
- لقد انطلق مفكرنا وبكل ما يملك من وقت وجهد نجو البحث برؤية فلسفية في أعقد وأهم المفاهيم الفلسفية على الإطلاق والتي تهم أي كائن بشري يريد أن يعرف من هو «الأنا» ولقد أخلص للبحث في ذلك المفهوم إخلاصاً كما لو كانت ترجمة صادقة لذاته الواعية. ومن خلال قراءتي لأفكاره حول «الأنا» الذي أوجيها برقاي بأن يمتلك الحرية والقوة. وجدت بأنه، كان يتميز بحس نقدي في غاية الدقة والروعة، حس يجعلنا نقف أمامه في احترام. ولسنا في حاجة إلى القول، إن الحس النقدي هو أهم ما يميز الفكر الفلسفي لديه عامةً. وإذا حاولنا استرجاع تاريخ الفكر العالمي، وجدنا بأن هناك صلة بين الإيمان بالبعد النقدي من جهة، والمعارك الفكرية التي يخوضها المؤمن بدور النقد، المؤمن بعدم تقليد أو متابعة الآخرين تقليداً أعمى من جهة أخرى. ويتضح لنا أن مفكرنا يدعو إلى الفكر التنويري من خلال الأنا، ذلك لأن

صادرة عن ذكاء وثمره للعقل الناقد، وكما تعد كتاباته ثمرة اطلاعه الواسع وقراءاته المتنوعة، وأخيراً ثمرة لاعتقاده بأن الفكر يجب أن يكون قضية الإنسان الرئيسية وجوهر حياته. من أجل هذا كله، فإننا لا نجد مفراً من التركيز على جانب رئيسي من جوانب فكره، الجانب الذي يتحدد حول مفهوم الأنا والتنوير. وكيف كانت دعوته لهما تعبيراً عن تيار العصر وروح الحضارة المعاصرة. لقد جاء اختياري لدراسة موقف برقاي من مفهوم الأنا ليس من باب المصادفة، وإنما هو اختيار واعٍ له مسوغاته الموضوعية، ما شددني إلى ذلك هو ما في حياة هذا المفكر من قدرة على امتلاك الحس النقدي الفلسفي والتجربة الفلسفية والرؤية العقلانية التنويرية للإنسان والعالم.

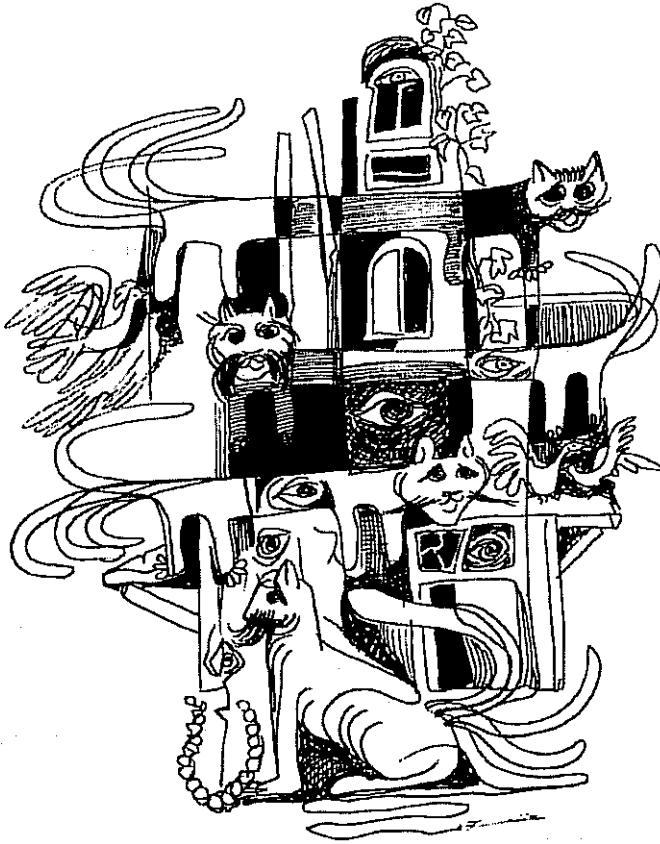
وأحمد برقاي ولد في مدينة طولكرم بفلسطين عام ١٩٥٠ ومن أهم الأعمال العلمية التي كانت لها حضوراً فلسفياً وقومياً في عالما العربي الراهن:

- الأنا.
- محاولة قراءة عصر النهضة.
- العرب وعودة الفلسفة.
- دفاعاً عن الأمة والمستقبل.
- أسرى الوهم.

بالمعنى الكلي المجرد الفردي ثم ينظر إليه باعتباره حالة معاشة في واقعنا العربي على اعتبار هذا الأنا ينقسم إلى: أنا متأملة لأنا أخرى أي بمعنى آخر تحول الأنا إلى ذات وموضوع، وإلى ما يجب أن يكون عليه الأنا، إلا أن مصدر الأنا هو الآخر. يقول بهذا الصدد: «لقد أصبح وعيي بأناي خاضعاً لوعي الأخر بي» ص ١٤ وهذا الأنا يعيش دائماً مرحلة الانفصال بين ما هو ظاهري وبين ما هو خفي.. هذا على المستوى الفردي المجرد أما على مستوى علاقة الأنا بالعالم فهي كما يشير أستاذنا إنما هي تشمل علاقة ترابط وتناظر بذات الوقت. ولما كان العالم الذي يختزنه الأنا في ذاته هو ما يمثل العالم الثقافي والمجتمعي والأخلاقي المشخص في عالم الواقع المتحرك. ثم إن هذا العالم هو من صنع الأنا عبر صيرورتها التاريخية. ويسمى برقاوي النظام الذي يخضع له الأنا المتعينة تاريخياً «بالنظام المتعالي» وهذا النظام هو نظام المجتمع الذي يمارس عملية ضغط والزام على الأفراد لقبول مفاهيمه. ونجد بهذا امتداداً لفكرة عالم الاجتماع الفرنسي أميل دوركهايم حين أكد على مفهوم العقل الجمعي والذي يفرض ويلزم الأفراد مفاهيمه وعاداته وتقاليده وقيمه

همه واتجاهه الأول يتمثل في صون الإنسان وكرامته من العوامل التي كانت تلحونه وتقهره وتغريه، فإنه من الضروري إذاً العمل على نشر مثل ذلك الفكر في بلادنا وذلك حتى نتمكن من توقيره واحترام مكانة الإنسان وكرامته، بل لا مفر من قبول النتائج الفرعية التي تنبثق من تلك الجذور ومنها ما هو خاص بالنظرة العلمية الواقعية إلى الأمور، ما دامت أموراً لا صلة لها بمشاعر الإنسان الخاصة، ومن هنا جاءت دعوته إلى الأخذ بالنظرة التويرية في حياة الإنسان من خلال مفهوم الأنا التي يكونها شرطان أساسيان هما الحرية والقوة وإن كان أحياناً يتخذ طابعاً معيارياً في تحليله لمفهوم الأنا، أي أنه حاول رصد التعيينات الممكنة للأنا الذي يجب أن يكون عليه من خلال إعلاء شأن الأنا المتمرد والمأسوي والزاهد والنبيل باعتبارها أنماطاً أخلاقية متحققة في سياق الوجود والتاريخ. والآن نحاول إبراز موقف برقاوي من مفهوم الأنا من خلال كتابه «الأنا» الذي صدر عام ٢٠٠٥ والذي شكل حدثاً فلسفياً وجب التأمل والتحليل له مع بداية القرن الحادي والعشرين.

يبدأ مفكرنا بالسؤال ما هو الأنا بصيغته اللغوية والاصطلاحية؟ مجدداً إياه



الأخلاقية، وهنا يمكن أن نتساءل عن ما هي العناصر التي تمثل البنى الأساسية للنظام المتعالي عند برقاوي. يستدل على هذه العناصر من الدين والقيم والجنس ويعتبر أقوى هذه العناصر في النظام المتعالي وأشدها صرامة عنده لأنه يمثل الطابع الميتافيزيقي المضاد للعقل. ومن هذا المنطلق يشعر الأنا بالاطمئنان والراحة لعلاقة الأنا بالقدس. وحين

«الأنا المتمرد يفرض هيئته على الأنا السوي، وهذا الأخير منجذب إليه احتراماً وتقديراً. فيما الأنا المتمرد يكن احتقاراً داخلياً للأنا السوي ويجعل منه موضوعاً للسخرية، وفي سياق الحديث عن علاقة وعي الأنا بالعالم نجد بأن هناك أنماطاً ثلاثة من الأنا يجدهما برقاوي:

يدرس علاقة الأنا السوي بالأنا المتمرد فنجد أن تلك العلاقة تمثل علاقة تضاد لأن الأنا السوي متأقلماً من حيث الباطن والظاهر مع النظام المتعالي والسياسي. أما الأنا المتمرد فيمثل موقف الرفض من سلطة هذين النظامين. نراه يقول:

١- بالأنا التقليدية تعيش في القديم.

٢- والأنا المتمرد على الواقع.

٣- والأنا التي تعيش لحظة التناقض داخل ذاتها.

ثم نلاحظه ينتقل إلى مفهوم الأنا باعتباره أسير العالم والنظام المتعالي والسياسي وبالتالي «الأنا»، لا يشعر بالحرية لأنه مقيد. على اعتبار بأن هذين النظامين يمثلان بنية كلية. ويعتقد برقواوي أن الأنا لا يمكن أن يتحرر من أسر هذه البنية إلا إذا تحطمت مقوماتها. فمن خلال فهمنا لعلاقة الأنا بالبنية وجب علينا محاولة تحديد طبيعة العلاقة بين الإرادة والتاريخ حسب رؤيته الفلسفية وبهذا نستطيع أن نستدل على ذلك من خلال المثال الذي طرحه والذي من شأنه أن يحدد طبيعة تلك العلاقة من خلال تاريخية الوعي الأسطوري اللاقادة على وعي العالم إلا من خلال فكر الإله أو الصنم. فالصنم مثلاً كان قديماً يمثل إله الخير والجمال والحب وتجسد هذا الصنم عبر فنون النحت، أما صنم الإنسان المعاصر فقد تمثل بالمال. وبهذا المعنى نجد أن الأنا يفقد حرّيته تلقاء علاقته بالمال باعتباره منتجاً إنسانياً. وهو يمثل القوة الكبرى في العالم ومن أجله نشأت الحروب والسيطرة

على الشعوب لنهب ثرواتها. وما ينساق على صنم المال ينساق كذلك على الصنم الآخر الذي يمثل السلطة السياسية التي تمارس القمع والإرهاب وتحول الناس إلى عبيد يعيشون في أقفاص زجاجية مغلقة لا حرية لهم. وينتهي باحثنا إلى القول إن أهم نتيجة من نتائج هيمنة الفكرة هي تلك التي تسيطر على «أنا» ما باعتبارها نفياً للآخر. إلا أننا نجد بأن الذي يجمع الأنا والآخر هو الحوار القائم على مشكلة تخضع للمناقشة، وينبهنا إلى أن المشكلة لا يمكن أن تكون موضوع حوار ما لم يتوافر في ذاتها أمران: أن تكون قابلة لعدد من الإجابات المحتملة للصدق أو النفي، وثانياً- أن تكون ذات قضية حقيقية وليست زائفة. ويدل على القضية الحقيقية من خلال فكرة العنصرية والقضية الزائفة من خلال طبيعة الأشباح. إذا فالحوار هو الذي يجمع الأنا مع الآخر. فبوسع الآخر أن ينفي الأنا والعكس هو الصحيح، على اعتبار أن الأنا هو الآخر متشابك بعلاقة مع ذلك لأن الأنا، كائن إنساني يعيش في مجتمع ويخضع للقانون والقيم والأعراف والدين وهذه المفاهيم من شأنها أن تحافظ على الأنا. ونفي الآخر لا يمكن أن يعود إلى فكرة الصراع من أجل

دائماً يحاول نفي الآخر ويكتسب من ذلك لذةً أبيقورية. وهذا ما يوصلنا إلى تبيان علاقة الإيديولوجيا بالقتل. فالإيديولوجيا هي علم الأفكار وأما القتل فهو سلوك شرس منافع للقيم الأخلاقية في المجتمعات البشرية. إذاً ما هو التبرير الإيديولوجي لفعل القتل- أي قتل الآخر؟ حيث نجد مفكرنا يفرق بين القتل الفردي بدواعي السرقة أو الشرف وبين إيديولوجيا حزبية تدعو إلى القتل لكي تحقق مصلحتها البطولية. ويرى بأن إيديولوجيا الحرب هي الشكل الأرقى لإيديولوجيا لقتل وهي كذلك تمثل إيديولوجيا الأقوياء ضد الضعفاء. مثال ذلك «جرائم القتل في فلسطين والعراق التي يمارسها الاستعماران الصهيوني والأمريكي» ص ٧٦.

إذاً إننا نجد في مقابل إيديولوجيا القتل قتل الآخر، تبرز فلسفة المقاومة، والمقاومة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تكون إيديولوجية لأن الأخيرة تمتلك كذباً بينما المقاومة لا تمتلك تلك الصفة لأنها مملوءة بالحرية والكرامة ويعطي مثلاً على ذلك (غورو - ويوسف العظمة) الأول كان يمثل إيديولوجيا القتل والثاني يمثل فلسفة المقاومة. لكن هنا يظهر سؤال في هذا

البقاء حسب الرؤية الداروينية وليس النفي للآخر كذلك وقتاً على القتل الجسدي، وإنما يعود إلى طبيعة الإنسان العاقلة. ونستطيع أن نتلمس عند برقراوي بعض أشكال النفي الموجودة في صيرورة التاريخ البشري. الكذب بوصفه خداعاً للآخر - الغش - الانتهازية - المخبر أو الجاسوس.. إلخ إضافة إلى فكرة مفادها أن الأنا في المجتمع الفلاحي يمثل الوجود الزائف، وتكون الأنا في إطار علاقات المجتمع علاقة رب وشك ودليله على ذلك ما يحدث من حالات التآمر والخبث والقتل والشك في المجتمعات البدوية أو الفلاحية لكنه يعطي حكم قيمه على تلك العلاقات الاجتماعية القائمة في المدينة، على اعتبار أن عالم المدينة تنمو فيه الفردية والمصلحة والتي من شأنها تحرك الأمة بين الأنا والآخر. ونراه يقول: «ففي المدينة حيث عالم المؤسسات والمصانع، تقوم بين الناس علاقات مهنية تؤدي إلى نوع من الزمالة أو الصداقة وحين تفوح رائحة وجود مخبر ما، تبررها حالة اعتقال.. أما في عالم القرية- حيث العلاقات العشائرية القبلية قوية بسبب القرابة، وبسبب استمرار قيم التضامن الاجتماعي، فإن المخبر يحول هذا العالم الوداع الجميل إلى جحيم». فالمخبر إذاً

رأى بأن الأنا يريد أن يحيا بلا آلام بلا مرض.. حتى ولو أقر بخلوده القادم. لذا نراه يستشف من ذلك نتيجة فلسفية مفادها إن «نسيان الموت، نسيان المصير، وسلوك الأنا في الحياة يتوجب على الأنا أن تكون خالدة في الحياة نفسها ومن هنا يحاول البشر أن يتحايلوا على هذه الفكرة الحقيقية بالنسبة إلى وعيهم الثقافى حول الموت لتحويل مأساة الموت إلى أموات وهم أحياء». وهنا تبرز الوجهة الإيجابية للفكرة الفلسفية التي أتى بها حول نسيان الموت. وبهذا الصدق يقول: «تذكر العدم يولد المأساة، ونسيان العدم هو الآخر يخلقها» ص ١٠١ وما ينساق على فكرة الموت عند الأنا ينساق كذلك على فكرة الإحباط الذي هو في النهاية شعور ذلك الأنا بالعجز عن تحقيق ما يريد. ولكن نجد أحياناً بأن لحظة الوجود المأساوي التي يحيها الأنا قد تولد إبداعات مختلفة، فيضرب لنا مثلاً:

«شخصية عبد الناصر الذي شهد فساد الملكية وتبعية مصر للأجنبي ونكبة ٤٨ في فلسطين، عبد الناصر الذي حوصر بالفالوجة، حول إحباطه الذاتي وإحباطه الجمعي إلى فعلٍ متمردٍ أنتج بذلك ثورة

السياق كيف تنظر إيديولوجيا القتل إلى فعل المقاومة. تنظر إلى أن الاستشهاد في المقاومة يمثل فعلاً إرهابياً. ذلك لأن أنصار إيديولوجيا القتل لا يملكون فكرة التضحية في المقاومة بل يؤكدون فكرة أقتل الآخر «من أجل» وأخيراً فالقتل مذموم ومخالف للنظم القانونية والإنسانية.

وفي السياق المعرفى لمفهوم الأنا يحاول براقوي الإجابة والإيضاح لمعرفة تحول وجود الأنا إلى وجود مأساوي. ونراه يشير إلى أن الأنا المأساوي هو الأنا الذي يتعذب ويعيش حالة الاغتراب والقلق والحزن والخوف والإحباط.. الخ وبهذا الصدق يقول: «المأساة المتولدة عن الموت هي نوعان: مأساة القلق والخوف على الأنا من العدم، ومأساة الحزن المتولدة من فقدان من نحب».

وهنا نرى بأن فكرة الموت تبلورت في وعي الأنا منذ أقدم الأزمان والحضارات وبالتالى فهي موجودة في ثقافة المجتمع الذي ينتمي إليها الأنا. فمثلاً لا نجد فرقاً بين وعي الإنسان القديم في عصور ما قبل التاريخ والإنسان المعاصر الذي يعيش في عصر الفضاء حول هذه القضية إلا في حدود التسمية.

وفي سياق مناقشة براقوي لفكرة الموت

مفهوم الأنا في فكر أحمد بركاوي

عس ما هو اللاجئ؟ وإلى أي وطن ينتمي؟
فهل الهجرة تمتلك حداً من الخيار الحر؟
أم إنها هروب من الفقر؟ إلخ..

فنراه يجيب على هذه الأسئلة من خلال
فكرتي المكان والزمان سواء منها الدائم أو
المؤقت.. فالعلاقة مع الزمان المعيش واقعيأ
علاقة بزمان عابر فالأنا إذاً تميل من هذا
المنظور إلى ما هو دائم. فالزمان المؤقت
عند اللاجئ مرحلة لا تحسب من زمانه،
لماذا؟ لأن كل ما يحيط به هو مؤقت. وهنا
يحاول الباحث التمييز ما بين اللاجئ من
المهاجر إلى بلد آخر. فالأخير هدفه جمع
المال في بلد ليس بلده أما الأول فهدفه العيش
المؤقت.

فالأنا عند المهاجر وسلوكه في وطنه
الأصلي يختلف عن سلوكه في بلد الاغتراب
من حيث الرضوخ والمسالمة. أما اللاجئ
فنجده متمرداً وثائراً وراغباً بالعودة إلى
وطنه. ولكن ماذا عن الأنا المعزول في إطار
الوجود المأساوي لهذا الأنا: الأنا المعزول
هو ذلك الأنا الذي يحيا وجوداً هزلياً
خارجاً عن الخيار الواعي. وأما حديثه عن
المتقف فيطلق عليه اسم المتقف الوطواط
وهذه العبارة بالمناسبة عبارة تجسد الفهم
الفلسفي والمعرفي عنده لموقع المتقف في

يوليو ٥٢ مع رفاق شاركوه هذا الإحساس
الفاجع» ص ١٠٧.

ونحن هنا نلاحظ مفكرنا ينتقل من
الأنا بمعناه الفكري المجرد إلى الأنا القابضة
والمعيشة في العالم فيأخذ فكرة الاغتراب
باعتبارها حالة من حالات الوعي بالعالم،
وهي تمثل كذلك وجوداً مأساوياً يحركه
الوعي بالتناقض مع العالم لذا فإن الوجود
يصل ذروة اغترابه عندما يصل الإنسان
حد التناقض المطلق مع العالم. كما يظهر
عند أبي العلاء المعري أو التمرد الكلي عند
الفيلسوف الألماني نيتشه. وفي سياق فكرته
حول الاغتراب يجسده في اغتراب المرأة من
حيث الجسد وتحويله في كل أنحاء العالم إلى
وسيلة إعلان للسلعة. ولكن السؤال الذي
يظهر هنا: هو متى تعيش المرأة اغتراباً
مأساوياً، يجب مفكرنا عن هذا السؤال
بقوله: «حينما تعرف المرأة ذاتها على أنها
سلعة، وتعني صورتها عند الرجل.. إلى
الحد الذي يضع حداً لأحلامها الطبيعية،
أنها تحلم بأن تكون أمأ، ولكن حلمها يتكسر
أمام اقتراس الرجل الغريب» ص ١٢٤.

وأما عن اغتراب اللاجئ والتي يمثل
نمطاً أو شكلاً من أشكال الوجود المأساوي
الذي يحياه الأنا في الوجود. يتساءل أولاً

أمام وعي متشكل كونه المحيط الخارجي. ومنطلقاً من فكرة الحرية التي تمثل وجوداً حقيقياً للأنا.

وبهذا الإطار يقول بركاوي: «ولعمري إن تحرر الأنا من اغترابه في الانشطار... يجعل من الحرية وجوداً حقيقياً للأنا. فالأنا - إذ ذاك- تحول السياسة والأخلاق إلى فعل حر والتعبير عن الوجود الكلي إلى فعل حر. ويضيق حقل الوجود الهزلي لقاء توسع الوجود المساوي ويتحرر الأنا من الأسر». ص ١٩٦

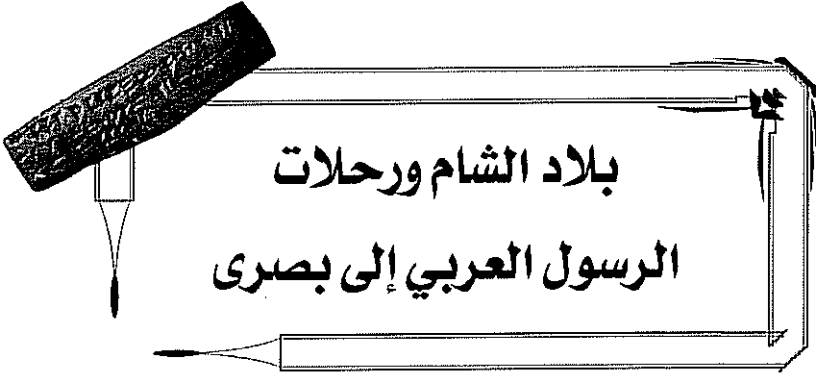
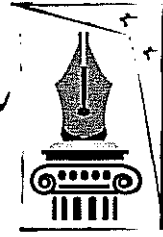
وبعد هذا كله، نستطيع القول: إن مفكرنا في هذه الرؤية الفلسفية لمفهوم الأنا استطاع أن يضع يده على الجرح من خلال تناوله الأنا بمفهومها، الأنا الفردي والأنا المشخصة في عالم الواقع والقادرة على التمرد، والتي خرجت من رحم الأنا النبيلة وقد أظهر هذين المفهومين من خلال أمثلة واقعية، وإسقاطات معاشة في واقعنا الحاضر.

علمنا الراهن. ويقول بهذا المنظار: «إن هذا المثقف الذي يوظف ثقافته من أجل مصالحه الأنانية الفردية، ولا يحول ثقافته إلى عنصر نشاط فعال من أجل الآخرين لذا فهو مثقف معزول» ص ١٢٣.

وأما حديثه عن أخلاق الغريزة فهي تمثل أخطر أنواع الوجود الهزلي في العالم وما يقصد «بأخلاق الآخرين»، هو عدم اللقاء بين الأنا والآخر. فالمجتمعات التي تنتقل من عالم قيم متجذر تاريخياً إلى عالم قيم جديدة تسود فيها تلك الأخلاق، ومثاله على ذلك ما حصل في الاتحاد السوفييتي السابق بعد انقسام هذا الاتحاد وظهور عصابات المافيا، الجريمة، تقشي الفساد وتصدير الداعرات إلى العالم أي بمعنى آخر انهزام الاشتراكية والقيم أما أخلاق الغريزة التي حاولت ولا تزال تحاول إيداء الآخر. ثم يتابع تحليل مسيرة الأنا على طريق الوعي: «أي ما أسماه بوعي الوعي» بغية الكشف عن دور ووظيفة الأنا في العالم الذي وجد نفسه



آفاق المعرفة



✽

د. خليل مقداد

نتناول هنا موضوعاً ذا أهمية، وحسب اعتقادي أنه لم يدرس حتى الآن من قبل أي باحث، ولهذا رغبت أن أطرق الباب فاتحاً بحثاً جديداً لمن يريد أن يتوسع في ذلك. كما لدي قناعة أن هذا الموضوع يتميز بأهمية خاصة وفريدة ويرتكز على العديد من المقومات، ومن يتناوله يجد فيه الكثير من المسائل التي تحتاج إلى تعمق. ولذا فإن ما أود ذكره في هذه العجالة أن هذا البحث ما هو إلا فاتحة للكثير من المسائل التي يجب التطرق إليها لاحقاً، كما أنني لم أقتصر جهداً وسوف أكون على كامل الاستعداد لتقديم المساعدات

آخري سوري

٤٤ - العمل الفني، الضمان على البرازيل.

الإقليم منذ القدم، كما استعمله العرب للدلالة على جميع المناطق الواقعة إلى الشمال من الجزيرة العربية. وفي العهد العثماني أطلق على مدينة بصرى التي انطلقت منها البشرى بالنبي العربي محمد صلى الله عليه وسلم والديانة الإسلامية اسم بصرى أسكي شام (وتعني كلمت أسكي بالتركية مفتاح أو بوابة) وبذلك تكون منطقة حوران بالنسبة للأتراك بداية الشام وبصرى عاصمتها ومفتاحها. (٢)

كما أضاف بعض الجغرافيين إلى إقليم الشام منطقة بلاد النهرين وهي الجزء الواقع بين نهري دجلة والفرات، وفي هذه الحالة يقع قسم كبير منها في سورية، ومن هنا نجد أن تاريخ بلاد النهرين والحضارات التي شهدتها هذه المنطقة يخص سورية بقدر أكثر مما يخص العراق كما يظن كثير من الناس.

كما ذكر أيضاً أن اليمن أو العربية السعيدة تشمل القسم الجنوبي من الجزيرة العربية والموطن الأول لشعوبها، وبذلك تدخل أراضي عمان معها وربما تمتد حتى خليج عُمان. ومن هنا قال العرب القدامى عن أصلهم: في اليمن المهدي وفي العراق للحد.

اللازمة حول هذا الأمر لمن يريد التوسع به، كما أني سأكون سعيداً بذلك.

الموقع الجغرافي:

يمكن اعتبار المناطق الجغرافية التي تخص بحثنا هنا إقليمياً جغرافياً واحداً، على الرغم من اتساعه، كما أن الجغرافيين اعتادوا على تقسيمه إلى قسمين:

١- الأول ويخص الجزيرة العربية وتبلغ مساحتها ٣ مليون كم تقريباً. وهي واضحة المعالم من ثلاث جهات حيث يحدها البحر الأحمر من الغرب، والخليج العربي من الشرق، وبحر العرب من الجنوب، أما الجهة الشمالية فهي متداخلة مع الحدود الجغرافية لبلاد الشام.

٢- والثاني بلاد الشام أو سورية الكبرى كما تسمى أحياناً وتبلغ مساحتها حوالي نصف مليون كم تقريباً. ويعتبر هذا الإقليم من المناطق الأكثر أهمية في العالم باعتباره مهد الإنسان القديم ومن أهم المناطق الاستراتيجية في العالم أيضاً، ويحده من الغرب البحر الأبيض المتوسط، ومن الشرق بلاد النهرين، ومن الشمال الهضبة الأناضولية، ومن الجنوب الجزيرة العربية. (١)

وقد أطلقت تسمية الشام على هذا

بلاد الشام ورحلات الرسول العربي إلى بصرى

سورية الحالية ولبنان وفلسطين والأردن وسيناء^(٦) والقسم الجنوبي من تركيا.

أصل السكان وجذور الاستيطان؛

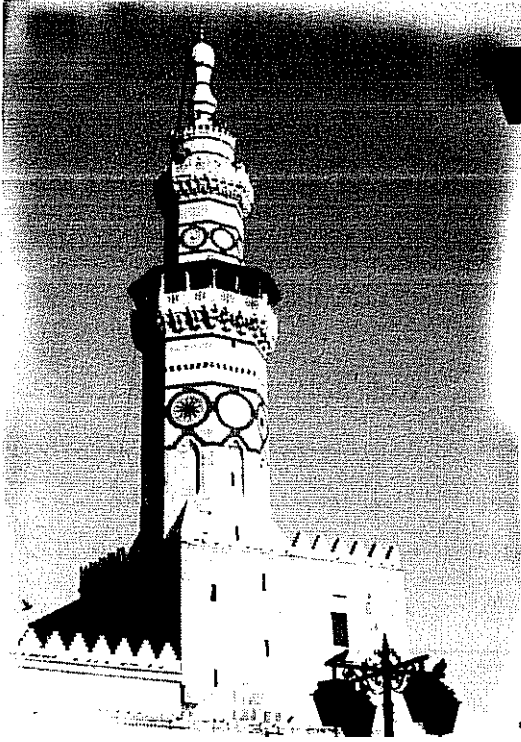
وقد أثبتت الأبحاث العلمية أن الجزيرة العربية بما فيها بلاد الشام لم يسكنها قط ومنذ الأزل قوم غير العرب ولم يسكنها مستقبلاً غيرهم أبداً كذلك، ولم تتوقف عملية النزوح والتنقل والهجرات داخل الجزيرة العربية وخارجها طيلة حياتها. وقد تزايد ذلك الأمر بشكل أكثر كثافة بعد استعمار الجمل، وكانت شعوب المنطقة في بداية الأمر متميزة في مهن متنوعة ومتداخلة في حياتها ولكن المرتكزات الهامة كانت على الشكل التالي:

- ١ - الزراعة وتتحدر عناصرها من سلالات زراعية.
- ٢ - البداوة وتتحدر عناصرها من أصول بدوية.
- ٣ - التجارة وعناصرها أصحاب قوافل تجارية.
- ٤ - جماعات أخذت تحترف في قيادة القوافل التجارية عبر الطرق البرية. وأخذت حياة جميع هذه الفئات تتنظم بشكل منهجي ومبرمج منذ جذور تاريخية معمقة ثم توضحت بجلء مع مطلع ميلاد

ولم يكن لبلاد الشام في نظر هؤلاء حدود سياسية ثابتة، وقد حددها الجغرافيون العرب بعبارات مختلفة إلا أنها متفقة عموماً بأنها: (أرض الأنباط - أرض الإيدوميون - أرض الصفويون - أرض الآراميون)^(٣) فيقول ياقوت الحموي: «حد الشام من الفرات إلى العريش المتاخمة للديار المصرية، وأما عرضها فمن جبل طيء من نحو القبلة إلى بحر الروم». وكان الاصطخري من أقدم من أوضح حدود الشام فهو يقول: «وأما الشام فإن غربها بحر الروم، وشرقها البادية، وشمالها بلاد الروم، وجنوبها حد مصر رفح، وما يلي الروم الثغور».

ويضيف الاصطخري وهو يتحدث عن الثغور الشمالية لبلاد الشام أنها مما يلي بلاد الروم، وهي ملطية والحدث ومرعش والهارونية وعين زربة والمصيصة وأضنة وطرسوس وتقع جميعها اليوم في تركيا^(٤) ويتفق الاصطخري مع ابن حوقل والمقدسي في تحديد أقاليم بلاد الشام فيرون أنها تشمل فلسطين والأردن ودمشق وحمص وقنسرين ويضيفون إليها الجبال والشراة^(٥)

وهكذا فإن حدود بلاد الشام وبحسب ما أورده الجغرافيون العرب الأوائل هي تقريباً



السيد المسيح عليه السلام؛ حيث أخذت تستوضح معالم كل مهنة وكل جماعة وفي كل قطاع جغرافي أيضاً، وما أن جاء عهد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم إلا وقد تبلورت جميع مجالات الحياة لكامل سكان الجزيرة العربية والشام على النمط التالي^(٧):

١ - العربية الجنوبية،

وكانت تحتل سابقاً المركز الهام والاستراتيجي والمتحكم في التجارة الجنوبية وكانت النطاق الأكثر قدماً في الملاحة والمتحكم فيها عبر البحر الأحمر والبحر العربي والمحيط الهندي وجميع الطرق البحرية القادمة والمؤدية إلى شرق وجنوب

وأواسط آسيا بما فيها جزر المحيط الهندي وجنوب وشرق إفريقيا. وقد مارس سكان هذه المنطقة الزراعة منذ الأزل، كما كانوا يرعون أنواع الأبقار ذات الصنم في مراعي تتغذى عليها بعد مواسم هطول الأمطار الغزيرة وخاصة في مواسم الربيع والصيف إضافة إلى بعض المواشي الأخرى ولكن بشكل بسيط.

٢ - العربية المركزية،

وهي الإقليم الجغرافي الذي كان

متخصصاً في البداوة بشكلها الحقيقي وعلى الأخص بداوة الإبل. ويحيط فيه من جميع الجهات مناطق التحضر الزراعي، كما له اتصال غير مباشر مع المناطق البحرية ويتفاعل معها بشكل مستمر، وتنوعت حياة البداوة في هذه المنطقة أيضاً لتشمل بداوة الخيل والماعز والأغنام والأبقار والصيد البري.

وفي وسط الصحراء منه نجد البداوة بالمعنى الحقيقي وخاصة البدو الذين يربون

الإبل وهم متقلين وخاصة في فصول الشتاء والربيع إلى المناطق التي تهطل فيها الأمطار بوقت مبكر، ويقيمون في الصيف قرب ينابيع مياه تكون دائمة المنسوب والتدفق.

٣- العربية الشمالية:

وهي أماكن الينابيع والآبار واستراحة القوافل التجارية، ثم تحولت لتصبح مراكز تجارية هامة. وقد ساعدها موقعها لأن تكون محتوىً يستقبل ويفرز الهجرات والترحال والتقل المؤقت والدائم بين الجزيرة العربية وبلاد الشام وبلاد النهرين، وكذلك البحر الأبيض المتوسط والخليج العربي.

ومن بين هذه المناطق القطاعات الزراعية في العراق الجنوبي حيث وجدت عائلات تقوم على تربية ورعاية الأبقار، وهذه الجماعات كانت تستقر في مراعي داخل حقول محصنة وتطبق نظام الدورات الزراعية. وعاش السكان هناك في منازل ذات شكل نصف أسطواني تبنى من سيقان الأشجار والقصب قصير المقاييس. كما انتشر قسم منهم على أطراف الصحراء على شكل قبائل كاملة، ومنها القبائل التي تقوم على تربية الأغنام، ويركبون الحمير، ويقودون أغنامهم وماعزهم من مرعى إلى آخر.

وبذلك نجد أن الجزيرة العربية شهدت أربعة أصناف من البداوة، وجميع عناصرها عبارة عن شعب تكون على شكل قبائل وعشائر عربية وتتكلم اللغة العربية ولهجات متفاوتة. وهذه الأصناف الأربعة من البدو يتصفون بأنهم يتمتعون بخصائص جسمانية (فيزيولوجية) مختلفة ويجب أن تكون متوفرة فيهم بشكل دائم، وكذلك امتلاك أعداد كبيرة من الحيوانات المؤهلة ومنها:

١- الأبقار وخاصة الأبقار ذات السنم التي تحتاج إلى ربيع أخضر وماء متوفر كل يوم وبشكل دائم، أما الأبقار العادية فتحتاج إلى مياه جارية أو إلى حفرة على شكل سواقٍ مملوءة بالمياه من أجل أن تتمرغ بها.

٢- الأغنام والماعز والتي هي بحاجة لأن ترعى في قسم من السنة على الخضرة الغير مستثمرة أو الغير مستعملة لأغراض الزراعة، وتحل في هذه المواقع ببطيء من أجل أن ترعى هذه الأعشاب، ولا تستطيع البقاء بدون مياه أكثر من يوم أو يومين على أكثر تقدير.

ومن بين البدو بالمعنى الحقيقي نجد هناك العرب العاربة؛ ونعرف من هؤلاء صنفين رئيسيين؛ العرب الذين ينحدرون

الذين يملكون الجمال، وبذلك يقوم هؤلاء في رعي الإبل وقيادتها وركبها وخاصة في فترة استيطانهم، كما يقومون على حراستها والدفاع عنها أثناء رعيها . وخلال أيام الحر الشديد في الصيف يقومون بطهي التمر أحياناً في الواحات، كما أنهم يصطادون اللؤلؤ أيضاً.

ووجد من بينهم رجالاً كانوا يقومون في أعمال الحدادة، وأغلب هؤلاء كانوا من الزوج القادمين من أماكن سكن مستقرة وكذلك من العبيد الزوج. كما وجد من بينهم أيضاً تجاراً قادمين من المدن حيث كانوا ينصبون خيامهم أحياناً في حقول البدو خصيصاً من أجل بيع بضائعهم، بينما كان هناك وكلاء متجولون يقومون في خدمة جماعات تجار الإبل حيث يحضر هؤلاء لشراء الجمال الصغيرة والكبيرة.

وبالطبع فإن أعضاء أو زعماء القبائل النبيلة يقومون دائماً بالسفر إلى مدن الجزيرة العربية وبلاد الشام والرافدين، حتى إن قسماً كبيراً منهم بينون البيوت في هذه المدن. كما أن قسماً كبيراً منهم كانوا يتلاءمون مع حياة التحضر.

وبين حين وآخر كان البدو يهملون أرضهم ومراعيهم المألوفة شيئاً فشيئاً من

من قحطان الذي جاء قبل إبراهيم (عليه السلام) والعرب المستعربة الذين انحدروا من إسماعيل ابن إبراهيم وهاجر التي كانت ابنت آخر ملوك الحجاز.

وتمازجت شعوب المنطقة عبر التاريخ بحيث نجد أن أقدم سكان الجزيرة العربية ينتمون بشكل مؤكد إلى الصيادين القدامى والذين يمثلون عرق البحر الأبيض المتوسط المتجانس، وكانوا ينسجمون مع طبيعة الصحاري. أما في الجزيرة العربية الشمالية فقد طور السكان حياتهم هناك بسبب قربهم من بلاد الشام وشكلوا طبقة من البدو النبلاء عكس جيرانهم في الجنوب الذين أصبحوا يعملون لديهم كمرشدين وتجار للنحاس والنجارة أو يقومون بهذه المهن هم بأنفسهم وأحياناً يمارسون الصيد. أما نساؤهم فقد كانت تزودهم باللحوم والتسليحة.

ويأتي هؤلاء وحسب ما هو مؤكد في المرتبة الثانية بعد قبائل تربية الأغنام إلا أنهم يتساوون معهم من حيث القدم، ووجدت من بينهم أيضاً جماعات مستقلة عملت على خدمة بدو الإبل بحيث كانوا يقومون بأعمال متنوعة ومنها كراة مستأجرين عند أعضاء القبائل النبيلة

المجاورة والتي كانت تركز على الزراعة وخاصة في هذا الزمن الخالي من الأمن، ولذلك فلم يعد لها الضمان في توفير الأمن أو السلطة الكاملة لتوفير الغذاء لشعبها ذو الكثافة العالية لذلك أثر السكان إما التحول إلى البداوة أو النزوح شمالاً.

وجميع المصادر الأثرية والتاريخية وكذلك مصادر الإسناد التاريخية وخاصة المصادر الأدبية قبل الإسلام وغيرها؛ تذكر أن البدو العرب في قسمهم الأعظم ينحدرون من سلالات مزارعين وتجار وقواد قوافل تجارية. وفي هذا الوقت نفسه أخذت الحياة البدوية تنمو في الجزيرة العربية وتتنظم وتمتد حتى عصر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.

ومن المنطقي إذاً أن طرق القوافل التجارية وبشكل خاص «طريق البخور» كان يتجه إلى مدينة غزة الواقعة على البحر الأبيض المتوسط ومن ثم إلى مدن بصرى ودمشق عن طريق معان وديدان (العلا) ويثرب (المدينة) ويلاتجاه المعاكس إلى الرقمة (نجران) ومن ثم معين وسبأ. وكان يلعب هذا الطريق دوراً سياسياً هاماً.

وفي العصور التي سبقت ميلاد السيد المسيح وجدت قبائل عبرية وعربية وأرامية

أجل الحصول على استقرار في بناء مساكن طويلة الأمد في العربية. وهذه المساكن أخذت تزحف جزئياً أو كلياً وبشكل رئيس من الجنوب إلى الشمال، ومع ذلك ففي الجنوب نجد أن قسماً من السكان المزارعين تحولوا إلى حياة البداوة.

بينما في الشمال فتجد أن الحروب المستمرة والتي كانت تجري بين الإغريق والفرس ومن بعدهم الرومان والفرس الساسانيين كانت مناسبات جيدة للبدو الذين لا يستطيعون بيع جمالهم في الجنوب أو الوسط لبيعها للمتجارين من كلا الجانبين، وهذا الأمر سبب في هبوط تجارة القوافل عند الأنباط والتدمريين في بعض المراحل التاريخية كما أخذ قسم منهم يعملون في خدمة المتجارين على شكل قوات من راكبي الجمال.

ومهما يكن الأمر ومنذ ذلك الوقت أيضاً فقد وجدت هجرات مستمرة، أو بمعنى المدفوعة من الجنوب إلى الشمال كما هو حال هجرات الكنديين من حضرموت في القرن الرابع للميلاد والذين بلغ عددهم حسب ما ذكر الحمداني ثلاثين ألف رجل.

وفي العربية الجنوبية أخذت تأثيرات البداوة تتطور مع هبوط وتدهور قوة الدول

وبطية دخلت إلى سورية وبلاد الشام وبلاد الرافدين، وكان قدوم هؤلاء يتم على شكل غزوات أو امتداد تدريجي وبشكل عفوي وغير منظم؛ إلا أنهم كانوا يسعون دائماً للتحضر والاستقرار؛ بل كانوا يتحضرون بسرعة، وعلى سبيل المثال هجرات التتوحيين إلى العراق والفساسنة إلى حوران جنوب سورية في القرن الثالث للميلاد.

وقد كان ازدهار الحضارة في العربية الجنوبية فائقاً جداً وخاصة في ميدان التجارة، ولكن مع انحلال تجارتهم وتلاشيها بسبب فقدان سيطرتهم على البحر الأحمر فقد انهارت حضارتهم. ويشير التقليد العربي بأن انهيار سد مأرب كان إشارة ومبرر إلى نهاية الزراعة في العربية الجنوبية، ولكن ظهرت اكتشافات أثرية كشفت عن دلائل متنوعة من الأعطال والأضرار التي لحقت أيضاً في أنظمة الري والسقاية تم الاستنتاج منها أنها كانت ظواهر وعلامات للانحطاط في العربية الجنوبية وليست هي المسببات.

ويظهر التقليد العربي أيضاً أن الانقطاع في سد مأرب وانهياره كان سبباً في حركة الهجرة المستمرة للعديد من القبائل البدوية الكثيرة نحو الشمال. وفي نفس ذلك العصر

بدأت تزدهر تجارة قوافل الإبل عبر الطرق البرية بين اليمن وسورية وبلاد الرافدين. وفي حوالي عام ٦٠٠ م أصبحت هذه التجارة مراقبة بشكل واسع وكلي من قبل القرشيين في مكة. وقد اتخذ القرشيين مدينة مكة عاصمة لهم؛ وبذلك تخلوا عن بداوتهم وتحولوا ليصبحوا مدنيين متحضرين.

إلا أن تجارتهم وأمنها كان يتطلب منهم عقد الأحلاف والعلاقات المختلفة مع قبائل بدوية كثيرة ومواكبة قوافلهم وحمايتهم، وهذه من الأساليب التي كانت ضرورية من أجل توفير الحماية والأمن، كما كانت هذه الأحلاف والعلاقات ضرورية بالنسبة للبدو ووسائل هامة من أجل كسب العيش. وكانت الأسواق عبارة عن معارض تعرض فيها المبيعات التي كانت تجلبها القوافل عن طريق المبادلة، وكانت هذه المبيعات تغنيهم وتسمح لهم بجلب كثير من منتجات السهوب والتي لم يكن بإمكانهم إنتاجها، كما كانت الأسواق مناسبات هامة لتمتين الروابط الاجتماعية والقبلية.

وخلاصة القول إن الروابط الاجتماعية والقبلية والعشائرية ونمو الاقتصاد البدوي وغير البدوي في الجزيرة العربية قبل الإسلام كان بعيداً عن الانغلاق أو الاكتفاء

بلاد الشام ورحلات الرسول العربي إلى بصرى

الأقل في الاسم. كما نجد أيضاً بعض الآثار اليهودية. وكان يعرف بعضهم باليهودية من خلال القصص والأحاديث، ولكن من المؤكد أن هؤلاء كانوا من العرب الذين اعتقدوا باليهودية. ولكن على الرغم من ذلك فقد كان لهؤلاء علاقات حادة مع البدو ولكن لم يظهر على أحد من بينهم أنه كان يهودياً بالمعنى الحقيقي للكلمة.

أما بالنسبة للبدو فكانوا يقضون أوقاتهم وبشكل عام وعلى خلاف سكان المدن في تطبيق الطقوس الدينية. ومن خلال بعض الأنظمة عندهم فإننا نجد أن أجدادهم كان لديهم دائماً راع للعبادة، وكانت تبني لهم معابد كبرى خارج المدن وأحياناً معابد صغيرة داخلها كانت تخصص لكل عشيرة أو قبيلة.^(٨)

الوحدة العربية:

من المؤكد أن فكرة الوحدة العربية متجذرة في الجزيرة العربية وبلاد الشام وتعمقت منذ أوائل الألف الأول ق. م ، وعلى سبيل المثال في عام ٧٢٢ ق. م عندما جمعت الملكة سامسي العربية تحالفاً كبيراً كان يحوي دولة سبأ ومملكة دمشق وواحة

الذاتي، وإنما كان يزداد انفتاحاً تدريجياً بشكل عفوي أو منظم ويزداد انفتاحاً وتوجهاً نحو بلاد الشام.^(٨)

المعتقدات:

كثرت المعتقدات الدينية لدى شعب المنطقة، فكان لكل قبيلة أو عشيرة تقريباً إله، كما كان لكل حرفة إله خاص بها، وعلى سبيل المثال كان لبدو الغنم والماعز إله يعرف باسم ثعلب وهو رمز للإله الحامي للماعز والغنم، إضافة لذلك كانت هناك آلهة مشتركة عند كل عرب الجزيرة بما فيها الأنباط في جنوب سورية وهم اللات والعزى وذي الشسرى وقوس وغيرها. إلا أن جميع هذه العبادات كانت وثنية تتفق أحياناً مع المعبودات في بلاد الشام أو بلاد النيل وتختلف كلياً مع المعبودات والآلهة عند الفرس والبوذيين. وبالطبع فهذه الأمور ورغم أهميتها تحتاج إلى أبحاث تخصصية ومنفردة يتم الانتقال منها إلى دعوة الرسول للإسلام.

وقد انتشرت الديانة النصرانية بشكل واسع في الجزيرة العربية واستمرت حتى الوقت الذي كان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم يبشر بالإسلام، وكانت بعض الجماعات البدوية تعتقد هذه الديانة وعلى

وينجح حتى مقر نجران عاصمة شمر. وهنا نرى أن امرئ القيس الذي يقال عنه ملك كل العرب لم يكن في ذلك الوقت سيد نجران التي تقع على الضفة الشمالية الشرقية من الإقليم الزراعي في العربية الجنوبية، ولكن من المرجح أنه كان ملك القسم الأكبر من القبائل البدوية التي استعملت الخيام؛ وهذا يعني القسم الأعظم من العرب.

وقاتل جنود العرب سلمنصر الثالث بجيش مكون من ألف جمل، وكانت ساحات معظم المعارك التي تدور في العربية الشمالية؛ والمقصودة هنا المنطقة التي تشمل القسم الممتد إلى أقصى الشمال من الجزيرة العربية والواقع بين سورية وبلاد الرافدين بما فيها منطقة تدمر ووادي السرحان، وكان يسكنها العرب البدو ومزارعين الواحات بما فيهم الإيدوميين في واحة المركز وهي دومة الجندل الواقعة في منطقة في الجوف.

والمملوك الذين وردت أسماؤهم في الكتابات المسمارية كانوا عبارة عن شيوخ لشعوب الواحات أو قبائل بدوية. وكان يطلق على هؤلاء اسم ملوك العربية وجميع ملوك العرب الذين كانوا يعيشون في الصحراء، وجاءت أول إشارة عن العرب في كتاب العهد

تيماء الهامة وكذلك القبائل المجاورة إلى تيماء وديدان جمعهم جميعاً ليقتضوا في وجه ثيقات بيلاصر الثالث.

وقد ورد اسم ملك سبأ مقرب بمعنى (كاهن - أو ملك) في الكتابات المسمارية حيث ذكر أنه كان يمثل أثناء تفاوضه مع سارغون الثاني في عام ٧١٥ ق. م القبائل العربية التي كان يتم استقبال زعمائها في هذه الفترة من قبل الملوك الآشوريين ومنهم ملوك وملكات مختلفين ينتمون إلى المناطق الواقعة في النصف الشمالي من الجزيرة العربية.

والنقوش الكتابية التي نقشت على الصخور من قبل البدو وما زالت باقية في الصحراء العربية والتي نجدها منتشرة على الحدود الواسعة من نجران إلى سيناء وحتى حدود النطاق الصفوي جنوب دمشق أيضاً فجميع هذه الأشياء تشكل وحدة جغرافية وقومية متكاملة على الرغم من التشعبات الإقليمية.

وكدليل على ذلك ما نقرأه في نص نمرا الواقعة إلى الشرق من جبل حوران في الصحراء السورية والذي يعود إلى عام ٣٢٨ م عبارة تقول: (هنا قبر امرئ القيس) بن عمر ملك كل العرب الذين.. والذي زحف

بلاد الشام ورحلات الرسول العربي إلى بصرى

والتي كانت قد اخترعت في سورية وبلاد
النهرين وانتشرت منذ عام ١٢٠٠ ق.م
وعجلت أو سرعت في تطور الزراعة وخاصة
في القرن العاشر ق.م (١١)

وقد أثبتت الدلائل التاريخية والأثرية أن
تجار الجزيرة العربية كانوا متواجدين في
أسواق مدن حوران وخاصة بصرى بشكل
دائم ولهم وكالاتهم ووكلاؤهم لذلك فكل ما
يجري من أمور وأحداث يتم تناقله وبسرعة
إلى جميع المناطق (١٢)

قدسية بلاد الشام،

بلاد الشام أرض مباركة، باركها الله
وميزها عن غيرها من بقاع العالم قاطبةً
بقوله: (وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون
مشارق الأرض ومغاربها التي باركنا فيها
وتمت كلمة ربك الحسنى على بني إسرائيل
بما صبروا...) (١٣). وقوله كذلك (١٤): (سبحان
الذي أسرى عبده ليلاً من المسجد الحرام
إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنزله
من آياتنا إنه هو السميع البصير) وبالطبع
فإن موقع المسجد الأقصى في بلاد الشام.
كما قال عز وجل: (وأرادوا به كيداً فجعلناهم
الأخسرين، ونجيناهم ولوطلاً إلى الأرض التي
باركنا فيها للعالمين) (١٥). وقد ذكر المفسرون

القديم في نهاية القرن الثامن ق.م وخاصة
في كتاب الإصحاح (١٠)

العلاقات الاقتصادية،

وفي الحقيقة فقد كانت العلاقات
الاقتصادية متواصلة وعلى مدار الساعة
بين الشمال والجنوب حيث القوافل
التجارية تحمل من الجنوب باتجاه الشمال
البخور والصبير أو المر المسكاري والحجارة
الكريمة وذهب العربية الجنوبية وحتى
البهارات والحاجيات الأخرى ذات القيمة
العالية القادمة من الهند وإفريقيا الشرقية،
بينما كانت تصطحب من المناطق الشمالية
الأقمشة والاختراعات الجديدة للحضارة
المتطورة من الحاجيات الفنية ومن
الصناعات الحديدية والنحاسية وغيرها.

وجميع الروايات والدلائل تؤكد أيضاً
بأن تجارة القوافل وعلى مسافات طويلة
كانت تؤخذ بعين الاعتبار من قبل جميع
السكان وأن هذه القوافل كانت تباع الماشية
والذهب والفضة والرصاص والحديد
وجلود الفيلسة والعاج والأقمشة في جميع
المناطق وحسب حاجاتها، فمن سورية تحمل
الطحين والزيت والمشروبات وكذلك المواد
الضرورية في استعمال المادة الكلسية المانعة
من أجل تمديدات السقاية والآبار المستعملة

٩ قال: «تلك ملائكة الله باسطو أجنحتها على الشام»^(٢١).

٢- «ستجدون أجناداً: جند بالشام وجند بالعراق وجند باليمن». قال عبد الله: فقامت فقلت: خر لي يا رسول الله فقال: «عليكم بالشام، فمن أبا فليلحق بيمنه وليستقم من غدره، فإما الله عز وجل قد تكفل لي بالشام وأهله»^(٢٢).

٣- «إني رأيت عمود الكتاب انتزع من تحت وسادتي، فنظرت فإذا هو نور ساطع عمد به إلى الشام، ألا إن الإيمان إذا وقعت الفتن بالشام، وعقر دار المؤمن بالشام»^(٢٣).

٤- «الشام أرض المحشر والمنشر»^(٢٤).

٥- «إذا فسد أهل الشام فلا خير فيكم، لا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة»^(٢٥).

٦- «لن تبرح هذه الأمة منصورين أينما توجهوا، لا يضرهم من خذلهم من الناس حتى يأتي أمر الله وهم بالشام»^(٢٦).

حديث صحيح. وكلمة «وهم بالشام» يشهد لها ما رواه مسلم وغيره من حديث سعد بن أبي وقاص مرفوعاً «لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة». على اعتبار أن أهل الغرب هم أهل الشام كما قال الإمام أحمد وأيده شيخ الإسلام

أن الله عز وجل نجى إبراهيم ولوط من أرض الجزيرة والعراق إلى أرض الشام.

وقال أيضاً: (وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين)^(٢٧): وقد ذكر المفسرون أيضاً أن القرى التي بارك فيها هي قرى الشام، وأما القرى الظاهرة فهي ما كان بين اليمن التي هي مساكن سبأ وبين قرى الشام من العمارة القديمة. كما يوجد في بلاد الشام جبل الطور الذي كلم الله عليه موسى عليه السلام، والذي أقسم به بقوله: (والطور، وكتاب مسطور)^(٢٧). وقوله: (ونادينا من جانب الطور الأيمن، وقريناه نجيا)^(٢٨). وقوله: (والتين والزيتون، وطور سنين)^(٢٩).

وأصبحت بلاد الشام عمود الدين ومقر الخلافة الأموية ومسكن الطائفة المنصورة ومنها مبعث السيد المسيح في الأولى والثانية وينظر إليها على أنها منطقتة المحشر والمعاد^(٣٠).

كما أكد الرسول محمد صلى الله عليه وسلم على قدسية بلاد الشام من خلال العديد من الأحاديث نذكر منها:

١- «يا طوبى للشام. يا طوبى للشام. يا طوبى للشام». قالوا: يا رسول الله وبم ذلك

رجالاً وركباناً ومجرون على وجوهكم» (٢٠).
 ١١- وقال أيضاً: «فسطاط المسلمين بأرض يقال لها الغوطة. فيها مدينة يقال لها دمشق. خير منازل المسلمين يومئذ». وفي رواية: «فسطاط المسلمين يوم الملحمة بالغوطة إلى جانب مدينة يقال لها دمشق، من خير مدائن الشام» (٢١).

١٢- وقال: «ينزل عيسى بن مريم عليهما السلام عند المنارة شرقي دمشق» (٢٢). وفي رواية: «عليه ممصرتان كأن رأسه يقطر منه الجمان». المصرة: لباس فيه صفرة خفيفة. (الجمانة حبة تعمل من الفضة كالدرة وجمعه جمان)

١٣- وقال: «إذا وقعت الملاحم بعث الله من دمشق بعثاً من الموالي، أكرم العرب فرساً وأجودهم سلاحاً، يؤيد الله بهم الدين» (٢٣).

١٤- عن عوف بن مالك قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو في بناء له، فسلمت عليه فقال: «عوف؟». قلت نعم يا رسول الله. قال: «ادخل». فقلت: كلسي أم بعضي؟ قال: «بل كلك». فقال لي: «أعد يا عوف ستاً بين يدي الساعة: أولهن موتي». قال: فاستبكيته حتى جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسكتني، قال: «قل: إحدى والثانية فتح بيت المقدس

ابن تيمية. وقد ورد هذا صراحة في بعض الأحاديث كما إن لغة النبي صلى الله عليه وسلم ولغة أهل مدينته من أهل الغرب هم أهل الشام.

٧- عن عبد الله بن عمر قال: صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الفجر ثم أقبل على القوم فقال: «اللهم بارك لنا في مدينتنا، وبارك لنا في مدنا وصاعتنا، اللهم بارك لنا في شامنا». فقال رجل: وفي العراق؟ فسكت ثم أعاد، قال الرجل: وفي عراقنا فسكت. وفي رواية فقال «فيها الزلازل والفتن وبها يطلع قرن الشيطان» (٢٧).

٨- عن عبد الله بن حوالة أنه قال: يا رسول الله اكتب لي بلداً أكون فيه، فلو أعلم أنك تبقى لم أختار على قريك. فقال صلى الله عليه وسلم: عليك بالشام ثلاثاً (٢٨).

٩- عن سالم بن عبد الله عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ستخرج نار في آخر الزمان من حضرموت تحشّر الناس قلنا: فماذا تأمرنا يا رسول الله؟ قال: عليكم بالشام» (٢٩).

١٠- عن بهز بن حكيم بن معاوية القشيري عن أبيه عن جده قال: قلت يا رسول الله أين تأمرني؟ فقال: «ها هنا». وأوماً بيده نحو الشام. قال: «إنكم محشورون

**قدسية بصرى الشام والأحاديث
الشريفة:**

آ - سفر رسول الله عليه السلام إلى بلاد الشام (الرحلة الأولى / ٥٨٢ م):

١- عن أبي مجلز: أن عبد المطلب أو أبا طالب، لما مات عبد الله عطف على محمد صلى الله عليه وسلم، قال: فكان لا يسافر سفيراً إلا كان معه فيه، وإنه توجه نحو الشام فنزل منزله فأثاه فيه راهب فقال: إن فيكم رجلاً صالحاً، فقال: إن فينا من يقري الضيف ويفك الأسير ويفعل المعروف، أو نحواً من هذا، ثم قال: إن فيكم رجلاً صالحاً، ثم قال: إنى أبو هذا الغلام، قال: فقال هاأنذا وليه، أو قيل: هذا وليه وقال: احتفظ بهذا الغلام ولا تذهب به إلى الشام، إن اليهود حسدٌ، وإنى أخشاهم عليه، قال: ما أنت تقول ذلك ولكن الله يقوله، فرده، قال ك اللهم إنى استودعك محمداً إنم إنه مات. (٣٦)

٢- عن داود بن الحصين: لما بلغ رسول الله عليه السلام، اثني عشرة سنة، خرج به أبو طالب إلى الشام في العير التي خرج فيها للتجارة ونزلوا بالراهب بحيرا، فقال لأبي طالب في النبي صلى الله عليه وسله ما قال، وأمره أن يحتفظ به، فرده أبو طالب معه إلى

قل اثنتين. والثالثة فتنة تكون في أمتي». قال عوف: وعظمها قال «والرابعة موتان يقع في أمتي يأخذهم كقعصاء الغنم. والخامسة يفيض المال فيكم فيضاً، حتى عن الرجل ليعطى المئة دينار يسخطها. قل خمساً. والسادسة هنة تكون بينكم وبين بني الأصفر، يسيرون إليكم ثمانية راية، تحت كل راية اثنا عشر ألفاً، فسطاط المسلمين يومئذ في ارض يقال لها الغوطة، فيها مدينة ويقال لها دمشق». (٣٤)

١٥- وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يزال أهل الغرب ظاهرين لا يضرهم من خذ لهم حتى تقوم الساعة». (٣٥)

وقال أحمد بن حنبل: أهل المغرب هم أهل الشام، وقد كان أهل المدينة - بناءً على هذا - يسمعون الأوزاعي إمام الغرب، وهو إمام الديار الشامية، ولد في بعلبك سنة ٨٨ هـ وتوفي في بيروت ١٥٧ هـ. وبلاد الشام تحوي المسجد الأقصى، وموطن ولادة لأنبياء كثيرين وعلماء عديدين، وقد تسوالى عليها من العظماء ما يند عن العد والإحصاء.

مكة، وشب رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع أبي طالب يكلوه الله ويحفظه ويحوطه من أمر الجاهلية ومعاييها لما يريد به من كرامته، وهو على دين قومه، حتى بلغ أن كان رجلاً أفضل قومه مروءة، وأحسنهم خلقاً، وأكرمهم مخالطة، وأحسنهم جواراً، وأعظمهم حملاً وأمانة، وأصدقهم حديثاً، وأبعدهم عن الغش والأذى، ومارني ملامياً، ولا كمارياً أحداً، حتى سماه قومه الأمين، لما جمع الله له من الأمور الصالحة فيه، فلقد كان الغالب عليه بمكة الأمين، وكان أبو طالب يحفظه ويحوطه وينصره إلى أن مات. (٣٧)

ب - خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الشام في المرة الثانية / ٥٩٥ م /
١ - عن نفيسة بنت منية قالت: قال أبو طالب هذا رزق قد ساقه الله إليك، فخرج مع غلامها ميسرة وجعل عمومته يوصون به أهل العير حتى قدما بصرى من الشام، فنزلا في ظل شجرة فقال نسطور الراهب: ما نزل تحت هذه الشجرة قط إلا نبي، ثم قال لميسرة: أفي عينيه حمرة، قال: نعم لا تفارقه، قال: هو نبي وهو آخر الأنبياء، ثم باع سلتمته فوقع بينه وبين رجل كلام فقال: احلف باللات والعزى، فقال رسول

الله صلى الله عليه وسلم: ما حلفت بهما قط وإني لأمر فأعرض عنهما فقال الرجل القول قولك، ثم قال لميسرة: هذا والله نبي تجده أحبارنا منعوياً في كتبهم، وكان ميسرة إذا كانت الهاجرة واشتد الحر يرى ملكين يضلان رسول الله، صلى الله عليه وسلم، من الشمس، فوعى ذلك كله ميسرة، وكان الله قد ألقى عليه المحبة من ميسرة، فكان كأنه عبد له، وباعوا تجارتهم وريحوا ضعف ما كانوا يربحون، فلما رجعوا فكانوا بمر الظهران، قال ميسرة: يا محمد أنطلق إلى خديجة فأخبرها بما صنع الله لها على وجهك، فإنها تعرف لك ذلك، فتقدم رسول الله، صلى الله عليه وسلم حتى دخل مكة في ساعة الظهيرة وخديجة في عليا لها فنرأت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على بعيره وملسان يظلان عليه فأرته نساءها فعجبين لذلك، ودخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فخبرها بما ربحوا في وجههم، فسرت بذلك، فلما دخل ميسرة عليها أخبرته بما رأت، فقال ميسرة: قد رأيت هذا منذ خرجنا من الشام، وأخبرها بما قال الراهب نسطور وبما قال الآخر الذي خالفه في البيع وقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم بتجارتها فريحت ضعف ما

هذا البيت فأمرهم أن يقيموا بمكة. (٢٩)

٦- قال طلحة بن عبيد الله: حضرت سوق بصرى فإذا راهب في صومعته يقول: سلوا أهل الموسم أفهيم رجل من أهل الحرم، قال طلحة: قلت نعم، أنا فقال: هل ظهر أحمد بعد، قلت: ومن أحمد. قال: ابن عبد الله بن عبد المطلب، هذا شهره الذي يخرج فيه، وهو آخر الأنبياء، مخرجه من الحرم، ومهاجره إلى نخل وحسرة وسباخ فأياك أن تسبق إليه، قال طلحة: فوق في قلبي ما قال فخرجت سريعاً حتى قدمت مكة، فقلت: هل كان من حديث، قالوا نعم، محمد بن عبد الله الأمين قد تنبأ، وقد اتبعه أبو بكر بن أبي قحافة، قال: فخرجت حتى قدمت على أبي بكر، فقلت: اتبعت هذا الرجل، قال: نعم، فانطلق إليه فادخل عليه، فاتبعه فإنه يدعو إلى الحق، فأخبره طلحة بما قال الراهب فخرج أبو بكر بطلحة فدخل به على رسول الله فأسلم طلحة وأخبر رسول الله بما قال الراهب فيه بذلك، فلما أسلم أبو بكر وطلحة أخذهما نوفل بن خويلد بن البدوية وكان يدعى أسد قريش فشدهما في حبل واحد ولم يمنعهما بنو تميم، فلذلك سمي أبو بكر وطلحة القرنين، وقال النبي اللهم اكفنا شر ابن البدوية. (٤٠)

كانت تريح، وأضفت له ضعف ما سمت له.

٢- عن أبي أمامه رضي الله عنه قال: قلت يا نبي الله ما كان أول بدء أمرك، قال: دعوة أبي إبراهيم وبشري عيسى، ورأت أمي أنه يخرج منها نور أضاءت منه قصور الشام. (٣٨)

٣- عن خالد بن معدان عن أصحاب رسول الله عليه وسلم أنهم قالوا يا رسول الله أخبرنا عن نفسك فقال: دعوة أبي إبراهيم وبشري عيسى ورأت أمي حين حملت بي أنه خرج منها نور أضاءت له بصرى وبصرى من أرض الشام.

٤- عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء أعناق الإبل ببصرى».

وقد تحقق ما تنبأ به النبي صلى الله عليه وسلم في سنة ٦٥٤ للهجرة حين خرجت من الناحية الشرقية للمدينة المنورة نار عظيمة، رأى من كانوا في بصرى آنذاك أعناق إبلهم في ضوئها كما قال النووي وغيره كثير.

٥- عن عكرمة قال: كانت قريش قد ألفوا بصرى واليمن يختلفون إلى هذه في الشتاء وإلى هذه في الصيف، فليعبدوا رب

بلاد الشام ورحلات الرسول العربي إلى بصرى

٢- عاصمة الأنباط منذ القرن الأول للميلاد.

٤- مدينة الملك النبطي رثيال الثاني في الربع الثاني من القرن الأول م ومطلع القرن الثاني.

٥- عاصمة الولاية العربية الرومانية منذ عام ١٠٦ م ومدينة الإمبراطور تراجان.

٦- مدينة المتروبول في جنوب سورية في العهد البيزنطي ومركز بطريركية.

٧- أول موطن قدم للرسول محمد صلى الله عليه وسلم في بلاد الشام والمكان الذي انطلقت منه التبشير بنبوة الرسول الكريم للدين الإسلامي وموقع مسجد مبرك ناقته المكرمة.

٨- مقر أحد الملوك الستة الذين أرسل لهم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم رسائل الهداية واعتناق الإسلام.

٩- مدينة بني أيوب ومركز هام من مراكز استقبال وتوديع قوافل الحج. (١٢)

لماذا كانت الرحلات إلى بلاد الشام وليس إلى أماكن أخرى:

١- عاصمة جنوب بلاد الشام عبر التاريخ.
٢- عاصمة مملكة عوج في الألف الثاني ق. م.

من هو الراهب بحيرا:

ثبت أن بحيرا كان راهباً مسيحياً في الشام في ذلك الوقت وقد ذكر في الآداب البيزنطية أنه راهب نسطوري على مذهب أريسون نسطور وكان ينكر لاهوت المسيح ويقول إن تسميته بإله غير جائز، بل يجب أن يدعى كلمة وأن تدعى والدته مريم والدة الناسوت الذي هو مظهر الكلمة السامي لا والده الله، وكان بحيرا قساً عالماً فلكياً منجماً وقد اتخذ صومعته بقرب الطريق الموصل إلى الشام وأقام هناك مدة تمر عليه العريبات والقوافل فكان يندبهم بعبادة الله الواحد وينهاهم عن عبادة الأصنام وله تلميذ اسمه مذهب، وكان من جملة المتعلمين له سلمان الفارسي، يقول تلميذه مذهب، إن بحيرا توفي قتيلاً بدسياسة بعض يهود أشرار، ومعنى بحيرا السريانية عالم معتبر. وروى المسعودي أنه كان من عبد القيس، وكان اسمه جرجس. (١١)

بصرى والمراحل الهامة في حياتها،

١- عاصمة جنوب بلاد الشام عبر التاريخ.
٢- عاصمة مملكة عوج في الألف الثاني ق. م.

الإلهية لهذا الأمر وهذا الاختيار، وإن كنا ندرك بعضها من خلال استقراء ما ذكرناه سابقاً أو لم يرد ذكره، وبالطبع مع ترك المجال مفتوحاً للجميع فيدلو كل بدلوه عليه يبلغ شيء من الحقيقة ويضيف إلى ما فانتنا من ذكره، فهذا الأمر في رأبي لم يتوقف عند حد معين.

وحسب اعتقادي أن هذا الاختيار الإلهي يرتكز على العديد من المرتكزات منها:

١ - قدسية بلاد الشام؛

ونحن نعرف أن جميع ما خلقه المولى عز وجل على وجه الخليقة من مخلوقات جامدة ومتحركة هي متفاوتة في أفضليتها حتى أن الأفضلية تكون بين مكونات وعناصر الشيء نفسه، فمواقع المياه منها المحيطات والبحار والبحيرات والأنهار والوديان، ومنها الاستراتيجية والهام ومنها المالح والحلو. واليابسة أيضاً فيها السهل والنجيل، والصحراء والبادية والمرج والغوطة والغابة وغيرها حتى إن الغوطة أو الحديقة ففيها مكان الزهور حيث يكون محبباً عن مكان آخر وهكذا، حتى مسكن الإنسان نفسه نجد مكان الاستقبال مفضل عن غيره من عناصر البيت ومن خلال ذلك يأتي التفاوت في التفضيل .

ومن هنا نجد أن المولى عز وجل فضل بلاد الشام عن البلاد الأخرى وخص منها بالتفضيل أكثر بيت المقدس كما فضل من الجزيرة العربية مكة والمدينة، ومن الجبال فضل جبل أحد، ولهذا فهي محمية بحمى الرحمن من الكوارث الطبيعية وغير الطبيعية، كما منحها المناخ الممتع والمياه العذبة والأرض الخصبة والسكان المتحضرين.

أما بالنسبة إلى مكانة الموقع دينياً وحضارياً فقد كانت بلاد الشام موطن الديانات السماوية والحضارات البشرية، ومنها يكون مولدها وانطلاقها ولهذا لم يكن اختيار بلاد الشام وبصرى بالتحديد لتكون مركز التبشير بالنبوة إلا لأسباب منطقية يدركها كل متبصر.

٢ - قدسية التاريخ؛

وكما فضل الله المكان فكذلك فضل الزمان ففضل من أيام الأسبوع يوم الجمعة، ومن الأشهر شهر رمضان، ومن الليالي ليلة القدر ومن الوقفات وقفة عرفة، ومن هنا نستنتج أن أفضل الأزمان هو عصر الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، ولهذا نجد أن توقيت رحلات الرسول لم تكن عبارة عن رغبة بشرية في الزمان والمكان؛ وإنما كان

بلاد الشام ورحلات الرسول العربي إلى بصرى

٣ - قدسية أهل الشام من بين البشر،
 ففضل الله الإنسان على جميع
 المخلوقات، وفضل بين إنسان وآخر وبين
 شعب وآخر وبين سكان منطقة عن منطقة
 أخرى، فقد فضل الرسول محمد على جميع
 الأنبياء والبشر، وفضل الأنبياء عن البشر
 ثم الشهداء والصحابة والصدقين وهكذا،
 ولذا نجد أن سكان بلاد الشام لهم أفضلية
 عن باقي الشعوب لأمر كثير اجتماعية
 اقتصادية ثقافية دينية وغيرها الكثير.

وعلى سبيل المثال فقد كان رجال
 الدين النصارى من بلاد الشام هم الذين
 كانوا يهيمنون على المجامع الكنسية في
 الإمبراطورية البيزنطية وهم دائماً المقررون
 وأراؤهم هي النافذة وإن كانت القسطنطينية
 هي العاصمة إلا أن مدن بلاد الشام هي
 المراكز الفعلية مثل أنطاكية وبصرى والقدس
 ودمشق وحلب والإسكندرية وغيرها.

ولم يقتصر ذلك على العصر البيزنطي
 وإنما شمل مختلف العصور التاريخية، ومن
 هنا نجد أن جميع الغزاة الذين جاؤوا إلى
 بلاد الشام سرعان ما ينقلبون من غزاة
 برابرة إلى متحضرين ومتدينين وخير
 مثال على ذلك السلاجقة والتتار والمغول
 وغيره، والسبب في ذلك مخالطتهم وتأثرهم

من وراثها حكمة ومشيتة إلهية لها مبرراتها
 الزمانية والمكانية كما كان لنزول القرآن
 والديانة الإسلامية مبرراتها في تحديد
 الزمان والمكان.

فلو نظرنا إلى توقيت الرحلات الأولى
 في عام ٥٨٢ م والثانية في عام ٥٩٥ م
 لوجدنا أن ذلك التاريخ كان عبارة عن زمن
 نضوج الحضارات والممالك وكذلك حاجة
 الناس إلى عقيدة جديدة بعد استهلاك
 جميع العقائد الوثنية والسماوية ولهذا جاء
 التوقيت مناسباً في وقت بلغت فيه ذروة
 الصراعات المذهبية في الديانة النصرانية
 وكذلك الصراع بين اليهود والنصارى وبين
 البيزنطيين أهل الكتاب والفرس معتقي
 الديانة البوذية سواء كانت صراعات دينية
 أو غيرها، أو بين أهل الكتاب ومعتقي
 الديانات الوثنية في الجزيرة العربية وبلاد
 الشام.^(٤٣)

كما شهدت تلك الفترة قمة العصبية
 القبلية والعشائرية والقومية، وكانت بلاد
 الشام المركز الحقيقي والمتحكم والمبرمج
 لتهديب هذه العصبية وسكبتها في بوتقة
 الحضارة، وهذا ما حدث لأهل الجزيرة
 العربية عند قدومهم إلى بلاد الشام.^(٤٤)

بأهل بلاد الشام وانصياعهم وتعجبهم في حضارتهم^(١٥)
 تلك الفترة كانت عامرة ومتحضرة سواء بلاد النيل أو بلاد الرافدين إلا أن بلاد الشام كانت على رأسها وخير دليل على الرغبة الإلهية بأن تكون انطلاقة البشرية بالنبوة منها وبالتحديد من مدينة بصرى.

الهوامش

- ١- محمد محمد سطيحة، الجغرافية الإقليمية، دار النهضة العربية. بيروت، ١٩٧٤ ص ٣٦٩ وما بعد.
- ٢- خليل مقداد، حوران عبر التاريخ، دار حوران. دمشق، ١٩٩٦.
- 3- Birot et T.Dresch. La mediterrannée orientale et le moyen - orient. Paris. 1956, pp323 - 381.
- ٤- ياقوت الحموي - معجم البلدان ٢٣ - ٢٧. دمشق، وزارة الثقافة ١٩٨٢.
- ٥- الأصطخري - المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١.
- ٦- أثناء رحلة لي في سيناء في شهر أيلول من هذا العام ٢٠٠٧ صادفت الكثير من سكانها وبشكل خاص من سكان رفح والعريش على شاطئ البحر المتوسط وكذلك سكان بعض المواقع المطلّة على البحر الأحمر ومنها النوبيع وشرم الشيخ وغيرها. وقد أكد لي جميعهم أن سكان كما يروي لهم أجدادهم أنها كانت تعرف باسم صحراء بلاد الشام الجنوبية.
- 7- Encyclopedie de l'Islam. Paris 1975 (c. s Coon) Bado.
- ٨- المصدر السابق الموسوعة الإسلامية الفرنسية - إصدار جديد - باريس ١٩٧٥ م (c. s Coon) باب Bado.
- 9- Sourdel. d. Les cultes du Hauran a l. époque romaine. Paris 1952.
- 10- Lammens. H. L.Arabe occidentale avant l.hégira. Beyrouth 1928.
- 11- Lammens. H La Mecoue a.la veille de l.hegira. Melanges de l.universite Sant-Joseph. Bayroth. 9.1924.
- ١٢- خليل مقداد، بصرى عاصمة الأنباط. دار عكرمة. دمشق ٢٠٠٤. ص ٢٢١ وما بعد.
- ١٣- سورة الأعراف ١٣٧.

- ١٤- سورة الإسراء ١.
- ١٥- سورة الأنبياء ٧٠ - ٧١.
- ١٦- في سورة سبأ ١٨.
- ١٧- سورة الطور ١ - ٢.
- ١٨- سورة مريم ٥٢.
- ١٩- سورة التين ١ - ٢.
- ٢٠- د. محمود عكام، مكانة بلاد الشام في الحديث النبوي الشريف، صحيفة تشرين، السبت ١٠/٦/٢٠٠٦م العدد ٩٥٨٣ ص. ٦.
- ٢١- حديث صحيح أخرجه الترمذي وأحمد.
- ٢٢- حديث صحيح أخرجه الحاكم وأحمد وأبو داود والطحاوي.
- ٢٣- حديث صحيح أخرجه الحاكم والطبراني وابن عساكر وأحمد.
- ٢٤- حديث صحيح أخرجه أحمد وصاحب المصحف.
- ٢٥- حديث صحيح رواه الترمذي وأحمد وابن ماجه.
- ٢٦- حديث صحيح.
- ٢٧- رواه أبو نعيم وابن عساكر. وأخرجه أحمد مختصراً بلفظ قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يشير بيده يوم العراق: «إن الفتنة هاهنا» (ثلاث مرات) من حيث يطلق «قرن الشيطان». وذلك إسناد صحيح على شرط مسلم. وقد أخرج مسلم في صحيحه: أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قام عند باب حفصة وقال بيده نحو الشرق: «الفتنة هاهنا، من حيث يطلع قرن الشيطان». قالها مرتين أو ثلاثاً. وفي رواية لأحمد أيضاً: عن مسلم بن عبيد الله قال: «يا أهل العراق ما أسألکم عن الصغيرة وأركبکم للكبيرة». وعن ابن عمر مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «اللهم بارك لنا في شامنا. اللهم بارك لنا في يمننا».
- وقالت العرب (في اليمن المهد - وفي العراق اللحد).
- ٢٨- حديث صحيح أخرجه ابن عساكر والطبراني.
- ٢٩- حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذي وابن حبان.
- ٣٠- حديث صحيح أخرجه أحمد والترمذي و ابن عساكر.
- ٣١- حديث صحيح أخرجه أبو داود وأحمد والحاكم.

- ٣٢- حديث صحيح رواه الطبراني.
- ٣٣- حديث حسن أخرجه ابن ماجة والحاكم على شرط الشيخين.
- ٣٤- حديث صحيح أخرجه البخاري وأحمد وابن ماجه.
- ٣٥- حديث صحيح أخرجه مسلم.
- ٣٦- طبقات ابن سعد - ١ : ١٣٠ - ١٣١ .
- ٣٧- طبقات ابن سعد - ١ : ١٢١ .
- ٣٨- مسند الإمام أحمد (٥ : ٢٦٢) رقم الحديث ٢٢٣١٥.
- ٣٩- تاريخ الطبري ٢٠ : ٢٠٧ .
- ٤٠- أخرجه الحاكم في المستدرك على المصححين برقم ٥٥٨٦ (٣ : ٤١٦).
- ٤١- دائرة المعارف العربية للبيستاني. (محمد صلى الله عليه وسلم: محمد رشيد رضا).
- ٤٢- خليل مقداد. بصرى عاصمة الأنباط. دمشق - دار عكرمة ٢٠٠٤.
- ٤٣- المرجع السابق.
- ٤٤- خليل مقداد - حوران عبر التاريخ - دار حوران. ١٩٩٦.
- ٤٥- المرجع السابق.

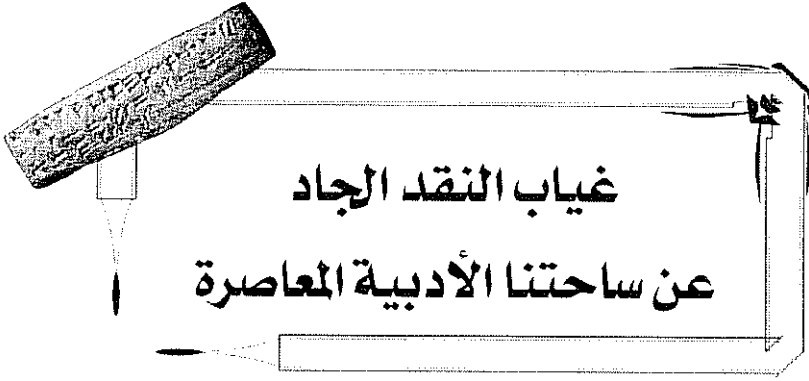
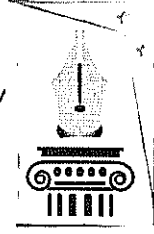
المصادر والمراجع

- ١- ابن سعد - طبقات ابن سعد - ١ : ١٣٠ - ١٣١ .
- ٢- الأصبخري - المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١ .
- ٣- خليل مقداد. بصرى عاصمة الأنباط. دمشق - دار عكرمة ٢٠٠٤ .
- ٤- خليل مقداد - حوران عبر التاريخ - دار حوران. ١٩٩٦ .
- ٥- محمد محمد سطيحة، الجغرافية الإقليمية، دار النهضة العربية. بيروت، ١٩٧٤ ص ٣٦٩ وما بعد .
- ٦- محمد رشيد رضا، دائرة المعارف العربية للبيستاني. (محمد صلى الله عليه وسلم).
- ٧- ياقوت الحموي - معجم البلدان ٢٣ - ٢٧ . دمشق، وزارة الثقافة ١٩٨٢ .

- 8- Birot et T.Dresch. La mediterrannée oriental et le moyen – orient. Paris, 1956, pp323 – 381.
- 9- Encyclopedie de l'Islam.Paris 1975 (c. s Coon) Bado.
- 10-Lammens. H. L'Arabe occidentale avant l'hègira. Beyrouth 1928.
- 11-Lammens. H La Mecoue a la veille de l.hegira. Melanges de l.universite Sant-Joseph. Bayroth.9 .1924
- 12-Sourdel. d. Les cultes du Hauran a l. èpooue romaine. Paris 1952.



آفاق المعرفة



د. نزار عوني

كان العرب الأقدمون فيما يقولون. «الحكم على شيء فرع عن تصوره» ومعنى ذلك أنك لا تستطيع أن تحكم حكماً عادلاً، ودقيقاً، ومفيداً على أي شيء إلا إذا كان لديك علم مسبق بهذا الشيء الذي أطلقت عليه الحكم، وإلا جاء حكمك على مجهول.. وبالتالي فهو يجيء شراً من خبط الأعشى، والأدب لا يشذ عن هذه القاعدة العامة الشاملة، فإذا أراد ناقد أن يوجه نقده نحو ناتج أولي، كائناً ما كان نوعه، فلن يستقيم له النقد إلا إذا كان

واحد أو عصر واحد بل في آداب الشعوب المختلفة والعصور المتعاقبة مما يجعل الأمر أبعد ما يكون عن ضمان دقة التعريف الذي ننشده، لكنه ليس هناك بد مما لا بد منه، وهو أن نحاول تقديم التعريف الذي يراه كاتب هذه السطور، ولكل ذي خبرة في هذا الاتجاه حقه في أن يلتمس لنفسه تعريفاً آخر يطمئن إليه عند كاتب هذه السطور إن أدق ما يضم كل هذه الأنواع المختلفة من فروع الأدب هو أن نقول أن الأدب طبيعته هي أن يتحدث عن «الإنسان».

فهذه السمة في ما ندرجه تحت عنوان «أدب» هي - فيما أرى - أبرز ما يميز الأدب عما سواه، ولكننا نسأل أي جانب من جوانب الإنسان؟ أليس هناك «علوم» تبحث في الإنسان وتتحدث عنه كعلم النفس، والاجتماع وغير ذلك؟ وهنا لا بد أن نفرق بين نوعين من الحديث عن الإنسان، فهناك الحديث الذي يتناول الإنسان من ناحيته التي يمكن أن تخضع للإحصاء، وللصيغ الرياضية، فعندئذ يكون هذا هو الجانب الذي يعنى به العلم، ولكن وراء هذه الأنماط السلوكية للإنسان التي تخضع لمنهج العلم الكمي والإحصائي والتجريبي، أقول أن وراء هذا نواة هي التي في أغلب الحالات

على بيئة بينه وبين نفسه من طبيعة الأدب.. ما هي لكي يكون لديه تصور لما يتوقع أن يراه، ويقدر ما يجد ذلك توقعه يجيء حكمه على النتائج الأدبي المنقود، ولا فرق في ذلك بين الأدب وسواه من علوم وفنون وصناعات وغير ذلك.. فالنظرية العلمية المعينة لا يستطيع نقدها إلا عالم من العلماء في الميدان الذي تنتمي إليه تلك النظرية. وهكذا في كل شيء.

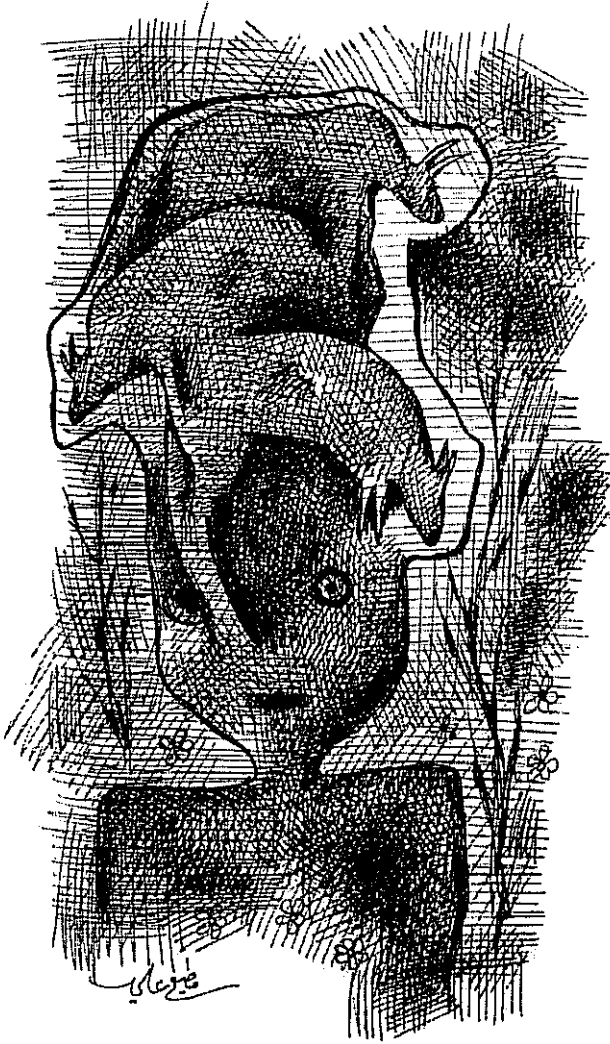
وإذن فلنكون لكلامنا عن النقد الأدبي معناه المفهوم، ينبغي أن نقدم ما نراه من طبيعة الأدب، والحقيقة إن العثور على فكرة واضحة محددة تبين ما هي طبيعة الأدب، هو شيء عسير غاية العسر، ذلك لأن ما نسميه «أدباً» على مدى التاريخ الأدبي كله مؤلف من ألوان وضروب لا أول لها ولا آخر، فهناك الشعر بكل صوره المختلفة وهناك الحكمة المصنوعة في لفظ أدبي رصين وهناك «الرسائل» التي يتعمد صاحبها أن تكون قطعاً من الأدب، وهناك الحكايات والروايات والمسرحيات والرحلات، وغير ذلك مما نعرفه جميعاً ونصادفه فيما نسميه بالأدب.. فكيف إذن يتاح لنا أن نجد تعريفاً واحداً يضم هذه الأنواع الكثيرة المختلفة، ثم يضم ذلك لا في أدب شعبي

غير ذلك، وقد يكون الأديب روائياً فعندئذ تتجه موهبته نحو رؤية المحرك الخفي في نفوس الناس حين يتفاعلون بعضهم مع بعض في مسالك الحياة العملية على اختلافها، إذ ما الذي نجده في رواية أدبية إلا أن نجد مجموعة أفراد من الناس تتفاعل بأنماط من السلوك تختلف باختلاف المواقف، لكنها في الوقت نفسه أنماط تكشف عن حقائق الشخصيات التي جرى بينها ذلك التفاعل، وهكذا قل في أي درب من دروب الأدب الأخرى، فكلها معنى بحقيقة الإنسان الخافية لتظهرها.

على أننا يجب ألا يفوتنا بأن الأديب عندما يقوم بالكشف عن النواة الخفية في طبيعة الإنسان إنما يستهدف في ضميره أحد شيئين: فهو إما أن يستهدف الكشف لمجرد الكشف عن حقيقة ما تنتظر من يزيل عنها الستر لتتبدى للأذان والأعين، ويكون شأنه في ذلك شأن أي قناة ثقافية أخرى كالقلم أو المغامرة أو غيرهما، عندما يراد مجرد كشف الغطاء عن سر الكون، وفي هذا ما يكفي، وإما أن يستشعر الأديب في ضميره أن مهمته ليست مجرد أن يرفع الغطاء عما وراءه، فيرسم أمامه -بما يكتبه- صورة لما ينبغي أن تكون عليه حياته، وهذان النوعان

تصنع شخصية الإنسان، وتلك النواة هي التي يحاول الأديب أن يصل إليها ليعبر عن طبيعتها فيما ينشئه من أدب، على أن يكون واضحاً لنا أن تلك النواة المستترة بين الجوانح ليست مما يسهل إخراجها في سيل من الكلمات التي تخرج لتراها الأعين فتقرأ أو لتلقاها الأذان فتسمع.

ومن هنا تأتي مقدرة الأديب، وأعني موهبته التي وهبه الله سبحانه إياها، ولم يهبها لسائر البشر إلا بدرجات متفاوتة، وأعني بها القدرة على النفاذ ببصيرة الأديب القطرية حتى يبلغ إلى ذلك العمق الذي تكمن فيه نواة الشخصية الإنسانية، ثم يتلو ذلك القدرة على التعبير عن ذلك الذي رآه خبيئاً بين الضلوع، ولتلاحظ هنا أن كلمة «تعبير» تحمل معنى «العبور» من الداخل إلى الخارج، فكأن الأديب بأدبه يعبر بالسر المكنون في شخصية الإنسان ليجاوز به حدود الخفاء كي يكون في علانية يراها من يستطيع أن يراها، وعندئذ تختلف صورة الأدب باختلاف نوع الموهبة عند الأديب، فقد يكون هذا الأديب شاعراً فيأتي كشفه لهذا السر مسكوباً في نظم الكلمات له قواعده وشروطه حتى لو كان المستور هو نفسه، أي المكتوم في ضلوعه من حسب أو كراهية أو



من الأدب قد يطلق عليها
أدب الصدى، وأدب
المصباح، ففي الحالة
الأولى، لا يريد الأديب
إلا أن يضيء مصباحه
الكاشف عن الحقائق
المستورة فتتكشف ويزداد
الناس بذلك خبرة
لحقائق أنفسهم، ذلك
أدب الصدى، وأما النوع
الثاني فهو أدب المصباح
الذي يضيء الطريق
أمام الناس إذا ما أرادوا
أن يغيروا من أنفسهم،
إن الآية الكريمة التي
تقول: «إن الله لا يغير
ما يقوم حتى يغيروا ما
بأنفسهم»... تتضمن أن
يكون هنالك بين القوم
رجال يمكنهم أن يعينوا
للناس حقائقهم الخافية،
وأن يعينوا أيضا الصورة

المثلثي، حيث يتضح الفرق وتبدأ عملية
التغيير، وهذا الذي ينبه قومه لحقائق
أنفسهم هو الأديب خصوصاً إذا كان يملك

أداة التعبير الجيد، لما يريد أن يقوله، ولا بد
لنا في هذا المنعطف من حديثنا أن نقول
كلمة شارحة تبين للقارئ الفوارق الأساسية
التي تميز الأدب من العلم حتى لو كان هذا

لمحات أخرى غير السابقة، والخلاصة أنه بينما العلم يسعى وراء القوانين العامة، نرى الأدب يسعى وراء السمات المميزة الخاصة المتفردة الفريدة التي لا تكرر لها لا من قبل، ولا من بعد.

- وثانياً: يتميز الأدب عن العلم باللغة التي يستعملها كل منهما، فبينما العلم لا يقبل المصطلح المعين إلا إذا كان محدد المعنى، بحيث لا يبدل المصطلح الواحد على شيء واحد، وأن هذا الشيء الواحد نفسه لا يجوز أن يشار إليه إلا بذلك المصطلح الواحد، ومن هنا نجد المضمون العلمي، لا اختلاف عليه بين عالم وعالم مهما بعدت بينهما مسافة المكان أو فترات الزمان على عكس الأدب، الذي يراد منه أن يستخدم ألفاظاً مكثفة المحتوى، بمعنى أن اللفظة الواحدة تكون بمثابة وعاء اختزن خبرات كثيرة مما عناه ومارسه الناس في حياتهم على امتداد عصورهم، ولذلك فإن الشعر مثلاً يزداد جودة كلما ازداد ثراؤه من الإيحاءات المختلفة، حتى لا يكون وقع الكلمة الشعرية مختلفاً عند سامعيها، فأنت إذا أوردت كلمة أم، أو شمس، أو ماء، أو حب... لا يتوقع أن يتلقى الأشخاص المختلفون كل كلمة بما يتلقاه الآخرون لأن كلاً منهم سيضع في

العلم من العلوم الإنسانية، التي موضوعها الإنسان:

- فأولاً: إذا كان الإنسان هو موضوع البحث العلمي كان في تناول الباحثين له مجرد ظاهرة من ظواهر الوجود نأخذ منها ما يمكن مشاهدته، أو إجراء التجارب عليه لنصوغ عنه آخر الأمر القوانين العلمية التي تحكمه، وأما إذا كان تناول «أدبياً» فالأمر يختلف اختلاف النقيض إلى النقيض، فالعلم يطرح من الفرد جوانب فرديته ليصل إلى الجزء المشترك العام بين جميع أفراد البشر مهما كان زمانهم ومكانهم، أما الأدب فيصنع العكس فهو يطرح من حسابه الجزء المشترك بين الجميع ليقع على الجزء الخاص بالفرد الواحد المعين، الذي هو مدار الحديث عند الأديب، فإذا كان مثلاً شاعراً يعبر عن حبه ليبين صيغة الحب على طبيعتها، فهو إنما يتقصى الظاهرة في جوفه ليجد ما يميز اللحظة المضيئة التي يحسها عن سائر لحظات حياته هو - فضلاً عن حياة غيره من الناس - أي هو يتصيد جوانب الفردانية التي تعزل هذه اللحظة المعينة عن مجرى الزمن كأنما تريد تجميدها لتثبت في الكلمات، بل إن مثل هذا إذا عبر عن حبه في لحظة أخرى فقد يجد

ذلك، وعلى هذا الأساس نفسه يقيم المبدع إبداعه على تركيبية يكون فيها هذا الترابط النسقي وهو ما يسمونه بالوحدة العضوية في الناتج الأدبي أو الفني.

وفي هذا الموضوع ننتقل إلى صميم موضوعنا، وهو النقد الأدبي وماذا يراد به؟ في ذلك أقول: أفرض أن هنالك عملاً أدبياً قد طرح على الناس، قصيدة، رواية، رسالة أو غير ذلك من التركيبات الأدبية.. عند ذلك ستجد من يقرؤها وله كل الحق أن يكتفي بقراءتها إما راضياً عنها أو ساخطاً عليها بحسب ذوقه ومزاجه ولكن هناك قلة من الناس لا تقف عند هذا الحد بل تستشعر في ملكاتها القدرة على تحليل الأسباب التي جعلت القراءة الأولى مثيرة للرضا أو للسخط فتكون هذه المحاولات نحو إيجاد علة الرضا أو النفور هي صميم العملية النقدية، إلا أن لكل ناقد توجهاته، فهناك الناقد الذي يقرأ ما يقرأه، ليسأل نفسه: ترى هل أستطعت أن أتصور حقيقة الرجل الذي أبدع تلك القطعة من خلال كلماته؟ إذا كنت قد استطعت ذلك فقد أجداد، وإذا لم استطع فمرجع ذلك هو عجز ذلك الأديب عن أداء مهمته، مثل هذا التيار في مدارس النقد، يسمى بالنقد النفسي لأن الناقد في هذه الحالة

الكلمة خبراته، ولا نطيل في تبيان الفوارق بين لغة الأدب ولغة العلم فلعلها معلومة لكثير من القراء.

إلا أننا لا نستطيع أن نترك هذا المكان دون أن نذكر أخص خصيصة تميز الأدب بل تميز كل فن من الفنون بحيث إذا غابت عنه فقد بطل أن يكون أدباً أو فناً.. وإن كاتب هذه السطور، ليعد هذه الخاصة أقوى مفتاح يعين القارئ -لاسيما إذا كان ناقداً- على الحكم المبدئي على ناتج فني أو أدبي بين يديه إذا كان حقاً يستحق أن يكون فناً أو أدباً، وتلك الخاصة هي أن يكون لذلك الناتج «شكل» أو «تركيبية» أو «صورة» يركب عليها المعنى المقصود، دون أن يجئ ذلك المعنى على صورة مباشرة، لأن الفن أو الأدب طبيعته الأساسية هي نفسها طبيعة أي كائن حي نباتاً أو حيواناً أو إنساناً، فما الذي يميز الحياة في الكائن الحي؟ الجواب إن ما يميزه هو ترابط الأجزاء ترابطاً يجعل من الكائن، كائناً واحداً فيستحيل أي جزء من أجزاء الكائن الحي أن يقوم وحده، دون أن يكون معه سائر الأجزاء برغم ما يتخصص فيه كل عضو على حدة، فالعين ترى، ولكنها تريد الدم وتلك وظيفة القلب، والأكسجين، وتلك وظيفة الرئتين، وغير

بمثابة من يريد أن ينقد من خلال القطعة الأدبية ليرى من ورائها نفس صاحبها الذي أبدعها، وكأنه بذلك في حقيقة الأمر قد جعل الأولوية عنده لعلم النفس وأما الأدب عنده فوسيلة فقط يتوسل بها إلى معرفة حقائق النفوس هذه مدرسة من المدارس، ومن أمثلتها عندنا العقاد، فتراه في كتابه مثلاً «ابن الرومي من شعره» واضح من العنوان أنه يريد أن ينفذ من خلال الشعر إلى حقيقة ابن الرومي، وحقيقة ابن الرومي غاية وهدف المدرسة الثانية من مدارس النقد، نجد الناقد فيها إذ يقرأ القطعة الأدبية المنقودة يريد أن ينفذ خلالها أيضاً لا ليكشف عن حقيقة مبدعها، بل للكشف عن حقيقة الحياة الاجتماعية التي أحاطت بالمبدع عند إبداعه مقطوعته الأدبية، ومرة أخرى نقول أن مثل هذه النظرية تجعل الأولوية لعلم الاجتماع، وأما الأدب، فوسيلة من الوسائل الموصلة إلى تلك الغاية، وتسمى هذه المدرسة النقدية بالمدرسة الاجتماعية، وخير مثل لها هو د. طه حسين في كتبه عن أبي العلاء، والمتتبي. والمدرسة الثالثة، هي التي يسمونها مدرسة النقد التذوقي، لأن الناقد هنا عندما يجد نفسه قد تأثرت على نحو ما، بالقطعة المنقودة، فإنه يحاول أن

يعبر عن نفسه تلك فيما تأثرت به، وكأنه أديب إلى جانب الأديب الأول، كل منهما قام بالتعبير عن نفسه، ويدهي أن الناقد إذا بسط لنا حقيقة نفسه هو إزاء القطعة الأدبية المعينة إنما يجعل محوره.. «التذوق» الخاص به، وليس من حق أحد بعد ذلك أن يجادله في صحة ما يقول لأن التذوق أمر ذاتي بحت، كما هو الحال في تذوق الطعام، فطعام تحبه أنت يمكن أن ينفر منه الآخرون.. ولا يكون أحد الجانبين حجة على الآخر.

وهناك اتجاه رابع يستحق الوقوف طويلاً عنده وهو ذلك الذي نجد الناقد فيه يضع الأدب من حيث هو أدب في المقام الأول، فلا يعنيه أن يبحث عن نفسية المبدع، أو أن يبحث عن الظروف الاجتماعية التي أحاطته، بل ولا يعنيه أن يعطي الأولوية لذوقه الخاص فيعبر عنه إنما هو ناقد فيه طبيعة العالم، ولا بد هنا من تنبيه القارئ إلى أن الناقد حين يدرج نفسه تحت مظلة العلم ومنطقه ولا يريد بذلك أن يجعل الأدب جزءاً من العلم، بل هو يفرق بين الأدب من ناحية ونقده من ناحية أخرى، فالأديب المبدع تتوافر فيه خواص الفنان التي أسلفنا بعضها. وأما الناقد فيجب أن تتوافر فيه

تحليلاً دقيقاً لا يكاد يترك شاردة ولا واردة، وحتى الإعراب يدخل عنده في العملية النقدية، إننا لم نعهده أبداً عند أي ناقد عربي قديم بحثه عن نفسية القائل، أو الظروف الاجتماعية، ولا بد من أن نضيف أن هناك شطراً أو جانباً لا يخطئه البصر من اعتمادهم على الذوق أيضاً إلى جانب التحليل العلمي للنص.

وكان نقادنا الأقدمون أجدر بأن نجعلهم نماذجنا التي نقيم عليها حركتنا النقدية اليوم لنجنيء خلفاً لخير سلف، ولكن هذا النوع من التحليل العلمي أمر يصعب على نقاد اليوم لأن ناقد اليوم يغلب أن يكون قليل الدراسة، وبالتالي فهو يفضل أن يلجأ إلى اتجاه لا يقضض ضحالة علمه، أي إلى نفسية المبدع، أو الظروف الاجتماعية، أو الجانب الذوقي وكلها طرق للهروب من مواجهة النص في تفصيلاته، ودليلنا على ذلك أن أسلافنا عرفوا شيئاً اسمه «عمود الشعر» ليجعلوه بمثابة ميزان يلجئون إليه عند التفصيلات التي يطلسب منهم النظر إليها في العملية النقدية فجاء أبناء اليوم ورفعوا لواء الثورة على عمود الشعر، فإذا سألت أياً منهم.. «ما الذي يحتوي عليه ذلك العمود فيما تعلم أنت؟» أجاب إجابة محفوظة، هي أن الشعر

خواص العالم حيث أن الفرق بينهما هو أن الموضوع الذي يخصصه للبحث هو عمل أدبي، ويجب أن ينصب البحث كله في عملية النقد على النص، دون مجاوزته إلى ما وراءه فيسأل الناقد نفسه ما الطريقة التي ركبت بها هذه القطعة الأدبية بحيث أصابت الرضا عند المتلقي أو السخط فهو يحلل القماشة اللفظية ذاتها ليرى كيف تشابكت أطرافها، وكيف اختيرت تلك الأطراف.. وإذا وفق في ذلك كان بمثابة من أخسرج صميم الصفة التي تميز الأدب.

إننا نعلم أن الجاحظ في كتابه «البيان والتبيين» قد قال قولته المشهورة عن الأدب، إن العبرة ليست بالفكرة المعروضة ولكن العبرة بطريقة عرضها، أما الأفكار والمعاني فهي ملقاة على قارعة الطريق إذا كان البحث عن «الكيفية» التي ركبت بها الألفاظ المختارة فذلك هو شأن هذا الاتجاه النقدي الرابع، والذي يلقت النظر هنا هو أنه يسمى الآن لدى الغرب «بالنقد الجديد» ونحن نعلم أن جديدهم هذا هو الأساس الذي بني عليه النقد الأدبي عند النقاد العرب جميعاً وبغير استثناء تقريباً، وما عليك سوى مراجعة أي ناقد عربي قديم لنرى ماذا يصنع بموضوع النقد، وستراه قد وقف عند النص ليحلله

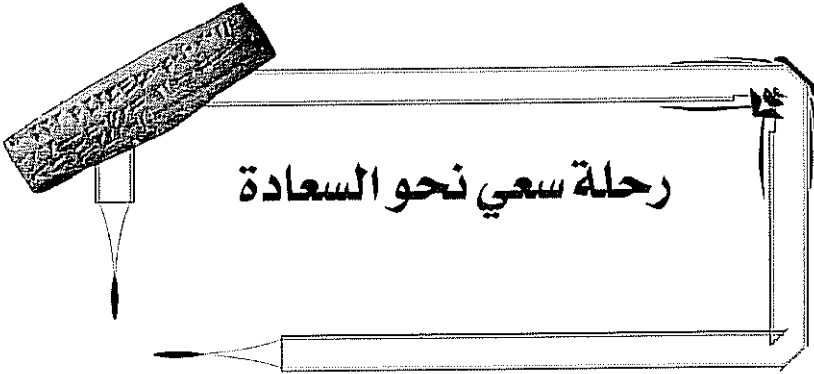
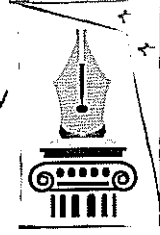
بها انتظمت المفردات في بيت من الشعر على أي نحو قامت، وهنا أشير على القارئ أن يطلع على ناقد واحد في كتاب واحد، وذلك هو عبد القادر الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة، ليرى كيف أنه استمسك بهذه النقطة الأخيرة، وهي طريقة نظم المفردات، وجعلها محور الحكم على القول البليغ. وأن القول في النقد الأدبي لينفسح مجاله أمامنا بحيث لا ينتهي، لكننا مضطرون إلى الوقوف عند هذا الحد خاتمين القول بملاحظة نأسف لها وهي أن ساحتنا الأدبية أوشكت أن تخلو من ناقد يرتفع بالنقد حتى ليتحول على يديه إلى بحث فيه العلم الغزير وفيه منهج النظر الذي تميز به العلماء.

عند السلف كان يستلزم الوزن والقافية وذلك هو العمود الذي لم يخرج عنه شاعر قديم، ونحن نريد الخروج عليه حيث لا وزن ولا قافية، على حين أن عمود الشعر يحتوي على سبع نقط تحدد الجوانب السبعة التي يحسن بالناقد أن يتعقبها فيما ينقده، نعم إن القافية والوزن اثنتان من تلك السبعة، ولكن بقيت صفات أخرى، منها ضرورة أن ينظر الناقد في المعنى، هل هو مما يخلد مع الناس أو هو من عوابر الأحداث التي تظهر اليوم وتختفي غداً.

ثم ينظر في اللفظ، هل هو مما يصلح أن يكون لغة للشعر بما يحتوي عليه من قوة الإيحاء، أو أنه لفظ سطحي بلا أعماق، ثم ينظر في طريقة التركيب أو «النظم» التي



أفانق المعرفة



د. خير الدين عبد الرحمن

إنه واقع يثير الرعب عندما يجزم (لوي موران) بأن «مثل من يتحدث عن السعادة في هذه الأيام كمثل من يزعم أنه شاهد ديناصوراً يضحك!» لعل هذا الجزم يتكأ إلى مقولة ديكارت بأنه ليس ثمة سعادة أو شقاء في المطلق، وإنما تفكير الإنسان هو الذي يشعره بأحدهما، وبالتالي فالسعادة بمعناها الشمولي صنيعة بشرية، وبتحديد أدق نتاج تفكير الإنسان ممزوجاً بخياله. فالإنسان قادر على توجيه حياته ناحية التفاؤل، وبالتالي السعادة، أو التشاؤم وما يلزمه من هموم ونكد وكمد واكتئاب، لكن دور الفكر في هذا التوجه لا يدع فرصة كبيرة لمن يحسن التفكير للتفاؤل عن كل

مراجعة: سوزينة

مراجعة: الطاهر شاذلي العباسي

الحب قوياً والعاطفة مشبوبة، يميل المرء إلى الاعتقاد بأن سعادته الراهنة ستستمر إلى الأبد، ولذا، ولدى أول حديث سلبي في العلاقة، ينهار كل بنيان السعادة». وقد جزم عالم النفس توماس برادبوري أنه: «كلما قلت التوقعات، ازدادت السعادة. وكلما كثرت التوقعات، نقصت فرص الرضا عن النفس وعن الآخرين وعن الحياة نفسها».



تتوالى فصول الجدل الذاتي، قبل أن يجادل المرء آخرين في طبيعة السعادة: أفضرة بشرية هي، أم إحساس قابل للاستحضار إرادياً، أم وهم مفتعل، أم حالة فردية وجمعية لا إرادية؟ يطفق كل امرئ يبحث في زوايا ذاكرته عن آخر مرة شعر فيها بالسعادة، ثم يبدأ في إعادة النظر ليتأكد من أن شعوره ذاك كان سعادة حقيقية.

وتزداد شكوك الباحث عن السعادة عندما ينتقل من تساؤل الروائية الفرنسية أنا غافالدا: «هل الإنسان وهم؟» فيقع ضحية ممارستها الصفع بالكلمات بقوله: «إننا نجعل دموعنا تضحك»، وهنا يحاول العثور على سعادة عند سواها، فيستعيد بعضاً من قصيدة الفرنسي بيير جان جوف:

من منتهى ألم مبهم رحب

ومن أوج توهج

ما حوله وخلفه وأمامه - زماناً ومكاناً - من كوارث ومنغصات والتمترس في شرنقة وهم اسمه السعادة!

مع ذلك، اعتمدت بعض المدارس الألمانية مؤخراً مادة دراسية مبتكرة محورها تعليم التلاميذ المراهقين كيفية تحقيق السعادة في قادم حياتهم! وهكذا انطلق مبتكرو هذه المادة الدراسية من اعتبار السعادة قابلة للتلقين والتقنين والتجسيد في قوالب محددة، خلافاً للرأي السائد لدى أغلب المفكرين بأنها حالة أشبه بطيف نستدعيه للحظات خاطفة، أو يمر بنا مر السحاب أثناء أحلامنا في النوم واليقظة.

وقد خلصت دراسة علمية نشرتها مجلة متخصصة هي (الشخصية وعلم النفس الاجتماعي- عدد تشرين الأول- ٢٠٠٧ Journal of Personality and Social Psychology, October ٢٠٠٧) إلى أن «رضا المرء وقناعته بما لديه، هما المفتاح الرئيسي للسعادة. لا سعادة بدون قناعة. الناس في حاجة إلى معدل معين من الأحداث الإيجابية في حياتهم تفوق الأحداث السلبية، كي يكونوا سعداء. الأحداث الإيجابية في علاقاتنا العاطفية والاجتماعية تفقد زخمها مع الوقت. والسبب هو ارتفاع مستوى التوقعات. في بداية العلاقات، حين يكون

كيما تصون ثقتك

وترقب أياماً أفضل!



كان لا بد له من مقاومة إحساس الخيبة والقنوط من جديد، فاستعاد ما قد رسخ في وعيه ولأوعيه من تعاليم وقواعد تربي عليها منذ الصغر: السعادة في حب الخير لكل الناس، ونجدة المنكوب، وإغاثة الملهوف، ومساعدة الفقير، والرأفة بالمسن، والحنو على الصغير، والتخفيف عن المصابين. لكنه يلتزم بكل هذا وذلك، ولم يتزحزح عن هذا المسلك حتى بعدما كثر سماعه اتهامات له -انتقلت من الهمس إلى المجاهرة- بالانزواء خارج السرب، والانتماء إلى زمن ولى ومضى، والتحجر خارج العصر، بل ووصمه بالسذاجة والبلاهة. مع ذلك، يستمر سعيه إلى السعادة التي باتت عزيزة جداً.

وعلى الساحل الأوروبي للمحيط الأطلسي تلاطم في مسمعه اختلاط صوت وصداه، يترددان فيما بين الشاطئ الشرقي للبحر المتوسط والساحل الأمريكي للمحيط الأطلسي:

وما السعادة في الدنيا سوى شبح

حتى إذا صار حلاًماً مله البشر!

وسرعان ما أسعفته الذاكرة فأيقن أن ذاك القول لجبران خليل جبران، فرد الأمر إلى

رمت أن أصنع سعادة الإنسان

مجسدة في عاصفة، في ظل مجنح

فاجتزت معبد الموت الأصم ذاته!

يقول لنفسه محبطاً: هكذا إذن، أم وإبهام ومعبد الموت من أجل سعادة لا تتال.

يستجمع ما تبقى من قوة إرادته وشدة تصميمه، ويقاوم إحباطه مبتعداً عن فرنسا، ميمما شطر بلجيكا، فقد تذكر قصيدة لجورج لانز عنوانها «السعادة الصغرى». وراح يبحث عن تلك القصيدة، قائلاً إنه سوف يقنع بسعادة صغرى إن عزت السعادة الكبرى، مؤكداً أنه سوف يتجح في ترويض نفسه، فيعلها بأن «القناعة كنز لا يفنى»، كي تقبل بها سعادة صغرى. يبدأ قراءة مطلع قصيدة جورج لانز:

السعادة ثانية،

بيد أنها تستحوذ عليكم

ماذا في وسعي أن أصنع إن لم تدعني؟

إن كل شيء يتحول اليوم إلى موسيقا... نفذ صبر الباحث عن السعادة، فراحت نظراته تقفز عبر السطور تواقفة للعثور مباشرة على مبتغاه دون إطالة. وما إن بلغت نهاية القصيدة راح يقرأ:

فيا أيتها السعادة الصغرى

إنك ستهتفين بي اليوم قائلة،

حسبك وما استمتعت



ولدت في برج الثور

لذا لن أحتي هامتي أبدا

وها أنا أكر على مكائد الحب بلا وناء

فأتحطم في كرى بقمة الأمومة

بيد أن نفسي تأبى الراحة

في سبيل لذة احتراقها!

قال لنفسه: لعل في بعض ما صمد

قروناً طويلة من إبداع فلاسفة الإغريق ما

يبدد الحيرة ويدل على طريق مختصر إلى

السعادة. هكذا قد مر خاطر سريع استعادت

قسوة الغربة وحيرة الانتماء،

بعدهما تجاذبته ذكريات

«بشري» ووحشية «نيويورك».

صمم أن يتخلص من أجواء

الحزن التي عرف كم كابدها

جبران، ونصحته الذاكرة بأن

يقصد شعر (موريس كاريم)

الذي كرر في مطلع قصيدته

المعنونة «فرح»، وفي نهايتها

أيضاً، إطلاق ذات الصرخة

قائلاً:

أه!

تضجريا فرحي بالحياة!

لكن الرجل تلقى صدمة

ثانية إذ انتهت قصيدة (موريس

كاريم) الأخرى «لو كنت» إلى

القول:

ولكن، من منا لا يراوده الحلم،

جميلاً كان أو قبيحاً، غنياً كان أو

فقيراً؟

ولكن، من منا لا يراوده الحلم

بالاعتاق قليلاً من ذاته

كيما يغدو إنساناً آخر؟..

هكذا إذن، هي مسألة حلم ليس إلا!

ينتقل إلى (جانين مولان) متوسلاً بعض

مبتغاه في قصيدتها «أمومة»، فيقرأ:

وهو يجاهد القنوط، أنه ينال أنس اليقين
 بوحشة الشك، فراح يفكر: لعل السبيل
 إلى اليقين يكون أكثر أماناً بتحاشي التأثر
 بشطحات خيال روائسي أو مبالغات شاعر
 أو أحكام من يتقن لعبة الكلمات. وهكذا
 ذهب مستجداً بالدراسات العلمية المحكمة
 والموثقة. مضى بعيداً نحو الشرق، واختار
 اليابان، حيث أغنى شعوب أقصى الشرق
 وأكثرها تقدماً، ليجابه بنجاح أهلها الباهر
 (لوي موران) و(أنا غافالدا) و(بيير جان
 جوف) ومن دانا هم أو تطابقت رؤيته مع
 رؤاهم، لكنه ازداد هلعاً عندما تذكر دراسة
 علمية محكمة شملت شعوب ثلاثين دولة
 ونشرت في مطلع آب من سنة ١٩٩٥، عندما
 كان الياباني صاحب أعلى دخل فردي في
 العالم، وعندما أنجزت خطة تحول اليابان
 إلى «مجتمع المعلومات للعام ٢٠٠٠» بنجاح
 كبير قبل خمس سنوات من الموعد المقرر ..
 فقد أكدت تلك الدراسة أن الشعب الياباني
 -الذي كانت بلاده آنذاك الدولة الدائنة
 الأولى في العالم وصاحبة أكبر فائض مالي
 متراكم لديها- هو أقل شعوب العالم سعادة!
 لقد جاء الشعب الياباني مثلاً في سلم
 السعادة بعد الشعب الكوبي الذي أدمن
 حصاراً خانقاً فرضته الولايات المتحدة عليه
 منذ ستينيات القرن العشرين. بالمناسبة،

الذاكرة معه قول أفلاطون:

«حين ننظر صوب الله فتلك غايتنا
 وراحتنا.. إننا بقدر ما نستطيع الحصول
 على مثل تلك الرؤية نرى أنفسنا ساطعين
 نوراً، مليئين نوراً.. أو بالأحرى نصير نحن
 نوراً خالصاً وكأننا رقيقاً غير ذي ثقل.
 نصير إلهاً متقدماً حياً. تلك حياة الآلهة
 والبشر الإلهيين السعداء.. تباركت اللهم
 تباركت..!»



استفاق الرجل من جذبة ساقته بعيداً
 عن مقولات آلهة وبشر إلهيين ومتاهات
 شرك تورط فيها قدماء الإغريق، وقرر
 الابتعاد عن أوروبا القديمة التي طالت
 حيرتها، وعن أوروبا المعاصرة التي تفاقمت
 هموم الحياة المعقدة لمجتمعاتها الصناعية
 أيضاً، شد خياله الرحال ساعياً إلى ما
 ينشده في أفريقيا، حيث يظن أن الطبيعة
 لا تزال بكسراً، وكذلك هي الحياة هناك.
 قابلته على الفور قصيدة شاعر ساحل العاج
 (برنارد داديه) المعنونة «أحمدك يا ربي»،
 فتوسم خيراً، وراح يقرأ:

أحمدك يا ربي إذ خلقتني أسود
 وجعلت مني خلاصة جميع الآلام
 ووضعت فوق رأسي العالم!

لم يستطيع أن يكمل. وسرعان ما تذكر

لحضور يمثله الجسد الإنساني، ولكل من النفس والجسد زمان ومكان مختلف عن الآخر، ولكن لحظة الحياة تجمعهما في ثنائية عابرة يفترقان بعدها عند الموت.

وهكذا فالسر كامن في المعرفة، في كل معرفة سعادة، ومثلما تقود معرفة النفس إلى معرفة الله تقود معرفة الجسد إلى معارف أخرى في كل منها سعادة مختلفة. في الجسد نزعات تتضمن كل منها سعادة ما. منها المائل لما لدى البهائم: شهوات أكل وشراب ونوم وجنس تصاحبها أنواع سعادة مختلفة، ونزوع إلى الفتك والقتل هي سعادة الوحوش والسباع.. والنفس تسعى بدورها إلى صنوف متباينة من السعادة أيضاً: منها سعادة شياطين تتمثل في المكر والغدر والنفاق والتلذذ بالحق الأذى واقتراف الخطايا. ومنها سعادة ملائكية منزهة عن الغضب والشهوات، تتشد الحضرة الإلهية. ومثلما «قد تبين الرشد من الغي»، وعلى نهج «قل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»، يختار الإنسان ما يشاء من صنوف السعادة، سعادة النفس وسعادة الجسد، ويقرر ما إذا كان سوف يسيطر عليها ويقودها أم يستسلم لها وينقاد. أما إذا لم يعرف نفسه ولم يدرك سعادتها فهو كمن قبع عند القشور، ومكث عند الشاطئ الضحل،

أكدت هذه الدراسة أيضاً أن شعب الولايات المتحدة يقف في آخر طابور السعادة، ويمعن بدوره غرقاً في التعاسة!



هنا استنجد الحائر بالقدماء من بني قومه، فانتصبت كلمات المبدع محيي الدين بن عربي قائلة: «الحزن إذا لم يصحب الإنسان دائماً لا يعول عليه»..

وصرخ الرجل ملتماعاً: أناشذك بالله يا محيي الدين، أتريد أن يظل الحزن مقيماً، وأنا الذي أسعى إلى لحظة فكاك من أسره! مضى يماني نفسه: لعل لدى الإمام الغزالي ما قد يشفي الغليل.. إنه الذي وجد السعادة عند الصوفية، بعدما عزت عليه في حياة الجاه العريض والمجد الدنيوي، فهام في الصحاري والقفار وتثقل ما بين مصر والشام والحجاز، وانتهى به ترحاله هذا إلى وضع كتابه «كيمياء السعادة»، الذي ضمنه خلاصة تفكيره في تهذيب النفس والنأي بها عن قببح الأعمال والأقوال والأفكار، وتخليصها من درن الآثام والشورور، ليعود لباسها نقياً نقاء مطر السماء، طاهراً طهارة الفطرة، فتحلق خفيفة رشيقة نحو الحق. إذ ذاك تكون النفس قد سلكت طريق السعادة، فهو نفسه الطريق نحو معرفة الخالق، ومعرفة النفس مفتاح معرفته. النفس غياب

نزعنا الشهوة والغضب، وجنود باطن منازلهم الدماغ، تمثلهم ملكات الخيال والتفكير والتدبر والتذكر والوهم والحفظ. يظل القلب الآدمي متوازناً ما توازنت نتائج عمل هاتين الكتبتين من العساكر، فإن ضعفت إحدهما اختل التوازن وضعف المرء. وباختصار السعادة عند الغزالي عقلية دنيوية زائلة مألها التراب، وملائكية قلبية حدسية أزلية تحلق في السماء، ونفس الإنسان هي التي تختار هذه أو تلك. يتوقف غوص المحترار هنا بحثاً السعادة لدى الغزالي، ويتمتم: «إن النفس لأماراة بالسوء». وإذ يعود من عالم الغزالي إلى عالمه تلاحقه كلمات من (روضة الطالبين وعمدة السالكين): «لولا ظلمة الكون، لظهر نور الغيب. ولولا فتنة النفس، لارتفعت الحجب. ولولا العوائق، لانكشفت الحقائق. ولولا العلل، لبرزت القدرة. ولولا الطمع، لرسخت المحبة. ولولا البعد، لشوهد الرب».



وبعد، فقد كتب الصديق دحسن مدن (برهة للسعادة، الخليج، ٢٠٠٧/٤/٢) متسائلاً عن السعادة: «أهي لحظة عابرة، برهة، هنيهة من عمر الزمن نخشى عليها من الضياع والتبدد، أم هي حال مستمرة، دائمة قابلة للتجدد؟». وتوقف عند ما

لا سبيل أمامه للغوص في الأعماق وأوغل في الظلمة، لا يملك ترحالاً في عوالم النور واقترباً من الحق. النفس عند أبي حامد الغزالي تدل على القلب، ويغيب أحدهما في حضرة الآخر، والروح تطابق القلب، الإنسان من عالمي الخلق والأمر معاً، أما الروح/القلب فمن عالم الأمر، عالم القدرة الإلهية. القلب مخلوق ليعمل الآخرة طلباً لسعادة معرفة الله عز وجل، وهذه معرفة ترتبط حسياً بالعالم غير المنظور عبر معرفة عجائبه التي تتأتى عن طريق الحواس.

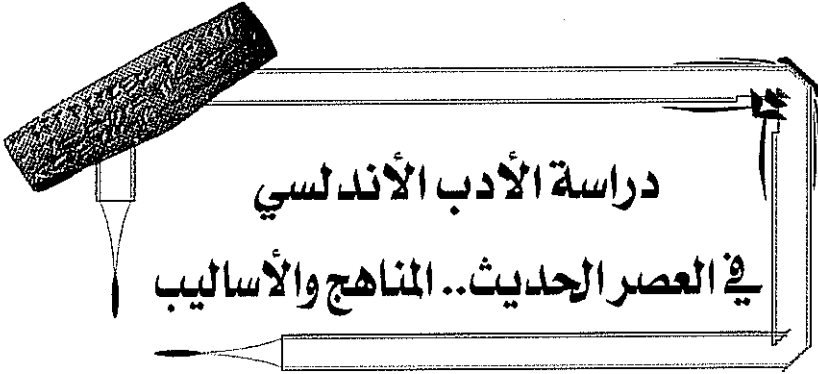
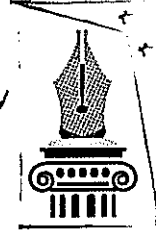
يقف الرجل أمام إشكالية تقسيم الغزالي صنوف سعادة البشر إلى سعادة بهيمية وأخرى شيطانية وثالثة ملائكية، ويتساءل: أليست هناك سعادة إنسانية بذاتها؟ يحاول استخلاص جواب من تفصيل الغزالي لفكرته، إذ جعل للقلب جنوده (ويسأل قلقاً: لماذا جند هنا أيضاً؟ لكن الغزالي يبذل شيئاً من ذلك القلق إذ أكد أنهم جند يطيعون للقلب تماماً كطاعة الملائكة لله. يأمر القلب اللسان أن يذكر الله فيفعل، ويأمره أن يسف فيطيع، ويأمر القلب اليدين أن تبطشا فتفعلا، أو يأمرهما بأن تصنعا خيراً فتطيعاه). شرح الغزالي أكثر، فقال: عن هؤلاء الجند نوعان: جنود ظاهر منازلهم اليدين والرجلين والعينين والأذنين، تمثلهم

ثلاث مجموعات من الطلبة. من المثير تشابه تلك النتائج، إذ قال معظم أولئك الطلاب إن قضية الشعور بنقص الأمان وقلة الطمأنينة هي ما تؤثر بالدرجة الأولى في استقرارهم النفسي، ورغم أن البعض تحدث عن ضعف الثقة بالنفس كعامل من عوامل الشعور بالاكتئاب والتعاسة، إلا أن هذا الميل للتركيز على الشعور بالطمأنينة والاستقرار بوصفه عاملاً حاسماً في الشعور بالسعادة، يشير على أن بيت السعادة هو في دواخلنا، نشعر بها، تأخذنا نحو عوالمها المدهشة حين تكون هذه الدواخل هادئة، مطمئنة ووادعة.

ينسب إلى بعض علماء النفس من قول بان الثراء الفاحش والشهرة التي تترافق معه ليسا بالضرورة جالبين للسعادة، وخصوصاً عند غير المعتادين عليها، بل إن الشعور بالاستقلال والرضا عن النفس والتقارب مع الآخرين للمدى الذي تشعر فيه بأنك محاط بحبهم ورعايتهم لك هي ما تحقق ذروة الإحساس بالسعادة، لأنها تلي احتياجات التحقق النفسي عند الإنسان، فتجعله أكثر ثقة في نفسه وأكثر شعوراً بالاستقرار، وهي مشاعر كافية لأن تدفع هذا الإنسان نحو المزيد من آفاق النجاح. ثم عرض نتائج اختبارات أجراها فريق بحث علمي على



آفاق المعرفة



دراسة الأدب الأندلسي في العصر الحديث.. المناهج والأساليب

د. حسين فاضل

ليس استطراداً القول إن لتاريخ الأدب العربي أثراً كبيراً في ازدهار وتفوق الأدب الغربي الذي ما زلنا نعاني الكثير منه وفي أكثر المجالات، فلم يكن تقسيم الأدب العربي إلى عصور معروفاً في القرون السابقة لعصرنا الحالي، وإن ما تلقاه الدارسون العرب -حينما صاروا في موقف التلقي- عن أساتذتهم الأوروبيين في فاتحة القرن العشرين

المنصرم أو قبله بيسير، فقد انبهر من أرسل إلى أوروبا للتحصيل بالتقدم العلمي الغربي الكبير والتفوق الأدبي وما شابه ذلك، وتحول شطر منهم للأخذ الشامل عن الغرب حتى في القيم الأدبية والقواعد النقدية والمناهج

مكتبة جامعة القاهرة

الطبعة الأولى: ١٩٨٥، الطبعة الثانية: ٢٠٠٨

أمانيه القدرة على تطبيق النظريات الغربية على الأدب العربي ولو قسراً، ومن هنا تأتي الدعوة إلى نظرية عربية نقدية شاملة تمحو المقاطعة بين القديم والحديث، وتتعلق من التراث الأصيل وتفتح على الثقافات العالمية وتهل وتأخذ ما يفيدها منها، ومن ثم تتطلق من مرحلة الأخذ والاستهلاك إلى مرحلة العطاء والإنتاج، وبعبارة أخرى ترتفع إلى مرحلة المشاركة الفعلية في بناء صرح الحضارة الإنسانية.

ونخلص بعد هذا للإشارة إلى أن مصطلح الأدب الأندلسي أو الشعر الأندلسي تسمية غريبة أو على الطراز الغربي، فالمستشرقون هم الذين أطلقوا هذه التسميات على الأدب العربي لأنهم هم الذين بدأوا بدراسة الأدب العربي عامة والأندلسي خاصة دراسة منهجية، ووجهوا النظر إلى دراسته وبعث التراث المدفون تحت أنقاض النسيان، وقد ترسخت تلك التسمية بتأثير النزاعات الإقليمية أو القطرية الضيقة في الوطن العربي، والحقيقة أنه ليس ثمة من أدب أندلسي أو مصري أو سوري أو عراقي، أو جزائري أو فلسطيني أو لبناني.. الخ، وإنما هو أدب عربي قيل في بقعة من بقاع العالم العربي أو الفتوحات العربية، ولكثرة تكريرها وسهولة التزامها كثير من الدارسين

الفلسفية وأساليب البحث، وتطبيقاتها على أغلى ما لديهم ألا وهو الشعر الذي كان في سائر العصور السالفة مترفعاً على آداب الأمم جميعاً.

ولا يظن أحد أننا ندعو إلى الانغلاق والتقوقع، أو ننادي بتقديس القديم أياً كان شأنه والتعصب لهما مهما كانت قيمته، أو أننا ننكر إمداد شجرة الأدب العربي بأنساع إنسانية جديدة تزيدها نضارة وتألُقاً، بل على العكس من هذا، وإنما نعني على الدارسين العرب الأوائل انقسامهم إلى شعبتين: تتجاهل الأولى منهما معطيات الحضارة الجديدة وتستمر على وتيرتها القديمة في التعلم والتعليم، وتعتمد الثانية اعتماداً كلياً على الغرب وتصطبغ بقيمتهم باعتبارهم النموذج الأعلى الذي يجب أن يحتذى ويقتدى به، واستمدادهم نظريات جاهزة، مع أن جذوراً للكثير من هذه النظريات في تراثنا الغني لم يكتب له النور ولم يقيض لها من جلبيها ويطورها ويفيد منها وبها، كما أنعي على الدارسين المحدثين شحوب ملامحهم العربية وضياع هويتهم الثقافية وتأرجحهم بين هذين القطبين المتناظرين التقليديين، إذ إن أولهما يقلد أسلافه ويرسخ خطاهم ويقصر عنهم، وثانيهما يقلد الغرب ويجسر آراءهم حتى إن أقصى

على تمثل الفكر العربي، فإن لبعضها الآخر أيادي بيضاء وأفضالاً سابعة لا تنكر، منها فضل الريادة وفضل الاهتمام بتراث غير تراثهم وفضل العمق والشمول والتقصي، ولم يزل كتاب المستشرق الأسباني الكبير «بالنثيا» المعنون بـ«تاريخ الفكر الأندلسي» على عموميته وانقضاء ما يزيد على نصف قرن من تأليفه، أوسع كتاب عن التراث الأندلسي حتى وقتنا الحاضر.

٢ - دراسات مقترنة،

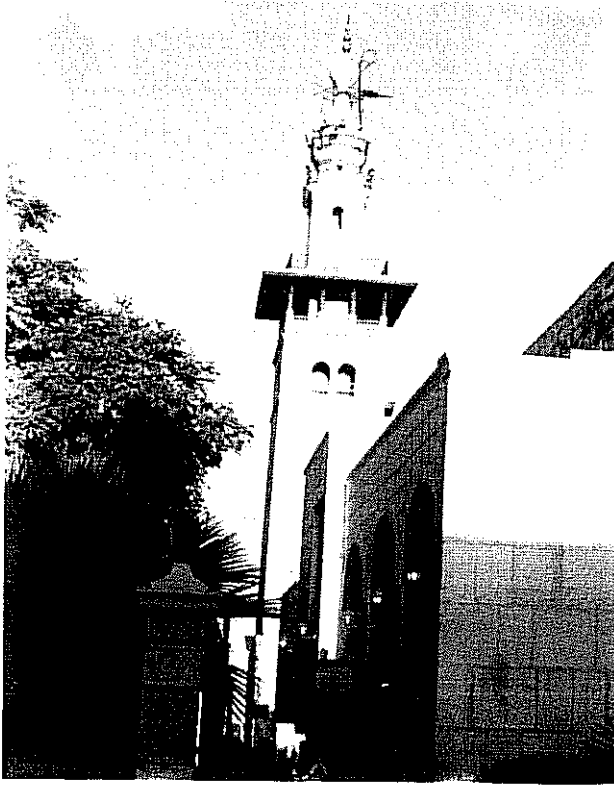
تبدأ هذه المرحلة منذ أواخر القرن التاسع عشر، وهي تتحدث عن الأدب الأندلسي وعن الأدب العباسي وفي أثنائه، أو تجعل الأدب الأندلسي أحد أقسامها، وقد سُمي هذا النوع من مناهج الدراسة للأدب العربي بـ«النظرية المدرسية ونقدها نقداً موسعاً» لكون أحكامها عامة مفتقرة على الدقة، ولاعتمادها على المشاهير فحسب، وعدم إحاطتها، فضلاً عن الروح القصصية والحراسة العاطفية، فقد كان العرب آنذاك في مرحلة الصحوة بين ما يسمى بالكلاسيكية والرومانسية، لذلك صورت أكثر الدراسات المتقدمة الأدب العربي في الأندلس بأنه أدب مجالس، لهو وخمر يحيا في أحضان الطبيعة أو قصور الأمراء في أجواء ساحرة، وأنه صدى للشعر المشرقي وتقليد له

المحدثين، واتخذوها علماً «للأدب العربي في الأندلس» واختصاراً لهذه القضية.

ويمكن للباحث في المراجع العربية والأجنبية - شرقية كانت أم غربية - التي تحدثت عن الأدب الأندلسي أن يميز بين عدة مراحل رئيسية متوازية، أي إن ابتداء إحدى هذه المراحل لا يعني انتهاء سابقتها أو اقتصار سماتها عليها فحسب، بل تعايشت هذه المراحل معاً وتطورت بنسب مختلفة وسبقت إحداهما الأخرى، وهذه الحدود التي رسمناها هي تقريبية لكون هذا الموضوع لم يحظ بالتقصي المطلوب، ولكون مادة هذا الموضوع مغرقة في بقاع كثيرة من العالم، زيادة على العالم العربي، ومع ذلك يستطيع الدارس أن يحدد أربع مراحل رئيسية هي:

١- الدراسات الاستشراقية،

كان المستشرقون أو من فتح باب الدراسات الأندلسية على مصراعيه منذ منتصف القرن التاسع عشر، وأول من نشر قسماً من التراث الأندلسي واستمروا في نشره وحثوا على متابعة ذلك وفق قواعد علمية دقيقة، كما نقلوا قسماً منه إلى لغاتهم المحلية، بيد أن الدراسات تلك كانت بلغاتهم أيضاً ولم يترجم أغلبها على العربية، ومع ما شاب بعضها من تعصب قومي أو ديني وضعف معرفي وآراء جائرة وعدم قدرة



تتعدم فيه الملامح الأندلسية الخاصة، وقد ساعد على هذا التصور الواهم قلة المصادر الأندلسية المطبوعة آنذاك وتبعثر المخطوط منها وتعذر الحصول عليها، وبعبارة أخرى كانت صورة مسيرة الأدب الأندلسي شاحبة وغامضة وقليلة المعالم، حتى إن أغلب مؤرخي الأدب الأندلسي حتى مشارف ستينيات القرن العشرين المنصرم يقفون عند لسان الدين بن الخطيب، كما يقول عبد الله كنون في مقدمة تحقيقه ديوان الملك يوسف الثالث، وأما تواريخ الأدب الحديثة فإنها تختلف عن القديمة دقة واتساعاً وتقصيماً.

٣- دراسات خاصة بالأدب الأندلسي؛

ترقى أوائل هذه المرحلة إلى العقد الثالث من القرن العشرين وتستمر إلى الآن، وفيها يتعمق النظر تدريجياً إلى الأدب الأندلسي -أفقياً وعمودياً- بازدياد المصادر المطبوعة المحققة المبعوثة من مرقدها، ولكن ما يعجب له أنها أغلبها ظل يكرر الآراء القديمة التي تتأرجح بين الرؤية الحاملة والحكم بأن الأدب

الأندلسي ظل يرقص في قيود تقليد الشرق، ومما زاد الطين بلة أن الأدب صار مقرراً مدرسياً في بعض الثانويات والجامعات العربية، مما أفضى ولوج دراسات كثيرة غير متخصصة ذات طابع تبسيطي مدرسي، وشيوع آراء عامة لدارسين غير متخصصين بالأدب الأندلسي، ومع ذلك فقد تطورت دراسة الأدب الأندلسي تطوراً كبيراً عما كان عليه وظهرت بعض الدراسات المهمة والتميزة.

فيما كتبه عن الأدب الأندلسي، ومع ذلك فتأريخهم له -برغم منهجيته وحقائقه- لا يزال يتسم بالجمال والاقتضاب والسرعة، ولهذا أمكن القول بأنه إلى اليوم لم يظهر تاريخ منهجي مفصل للأدب الأندلسي».

٤- الدراسات الأكاديمية المختصة

بالأندلس:

تبدأ هذه المرحلة منذ أن صار الأدب الأندلسي حقلاً للتخصص الجامعي العالي، أي حصول الدارسين العرب على الشهادات العليا (الماجستير والدكتوراه) في اختصاص الأدب الأندلسي، وهي تسير جنباً إلى جنب مع سائر المراحل السابقة، فلم تزل جهود المستشرقين تبذل، ولم تزل تواريخ الأدب تسجل، ولم تزل الدراسات المفردة عن الأدب الأندلسي تؤلف، بيد أن الدراسات الأكاديمية التي تزداد كماً وكيفاً باطراد تتميز عن الدراسات السابقة جميعاً بأمر عدة أهمها:

تصحيح الكثير من الأوهام التي كانت عالقة بأذهان الدارسين السابقين والمنقضية في خواطر العامة عن الأدب الأندلسي، وإبراز شخصية هذا الأدب المتميزة كما هي بكل ما فيه من حسنات وسيئات، ورجحان الحكم بتجديد الأدب الأندلسي على تقليده المشرق، وكذلك عدم الاكتفاء

ويقول الدكتور أحمد هيكل في نقد الدراسات الأندلسية السابقة حتى مشارف عقد الستينيات من القرن الماضي: «إن أغلب الدراسات التي قد جاءت إما موجزة وإما ناقصة وإما أقرب إلى موضوعات الإنشاء، والسبب في الإيجاز رغبة بعض الباحثين في تاريخ الأدب الأندلسي كله في كتاب واحد، ومن هنا تغفل حقائق كثيرة وتتوارى أمور كانت بحاجة إلى الظهور، وأما السبب في النقص فاعتقاد بعض الدارسين -خطأ- أن الأدب الأندلسي ليس إلا أدباً عباسياً يجب أن يدرس في عصر بني العباس ومن ثم يكفي بالأمور العائمة على السطح حيث يتحدث عن الطبيعة ومجالس اللهو أو شيء يقرب من ذلك، ثم يترجم لثغر من الشعراء وربما يضاف إليهم نثر من النثرين، وهكذا يظن أن ذلك تاريخ للأدب الأندلسي، وأما أسوأ ما يكتب عن هذا الأدب فهو الصنف الأخير من هذه الأصناف، وهو صنف موضوعات الإنشاء، وقد لجأ إليه بعض من تصدوا للتأريخ للأدب الأندلسي متوهمين أنه متى كر النسيم والورد والجدول والنبع.. ومتى حشرت ألفاظ الرقة والعذوبة والترقيق والسلامة كان هذا حديثاً عن أدب الأندلس، وربما كان المستشرقون - وإلى اليوم- أقرب إلى المنهج وأكثر اعتماداً على الحقائق

المكتبة الأندلسية يعرف بجميع ما طبع وما هو مخطوط من المصادر الأندلسية بحسب موضوعها، لذلك فإننا لا نحسب أنه سيكتب تاريخ مكتمل للأدب الأندلسي - بلغة التراث الأندلسي - إلا من خلال كتاب ومؤرخين اختصاصيين يعيدون عن الأهواء السطحية والاستسهال.

وليس استطراداً القول إنه مع وفرة المصادر الأندلسية المطبوعة فإنها قليلة بالقياس إلى التراث الأندلسي، وإن توزعها في بلدان العالم العربي والأوروبي يجعل الحصول عليها أمراً عسيراً دونه شك القتاد، وثمة أمر بالغ الخطورة في شأن المصادر الأندلسية ذاتها هو إتلاف قسم كبير من أصولها المطبوعة وحرق الكثير منها، فمنذ صبيحة سقوط غرناطة أحرق مليون ونصف كتاب، وصودرت أغلب الكتب العربية وعوقب من يقتنيها أشد عقاب، ومن الصعاب أيضاً هو انقطاع التواصل الثقافى بين الدول العربية بعضها البعض وبين الدول العربية والأوروبية، مما أدى إلى عدم تنسيق المؤلفات والمطبوعات والمحققات بينها، فكثيراً ما يتكرر تحقيق كتاب سبق تحقيقه بغير علم أو بعلم، وكذلك جمع شعر شاعر أو تحقيقه سبق جمعه وتحقيقه مثل دواوين كل من الشعراء الأندلسيين: يحيى

بالتعريف به وبتاريخه وأعلامه، والاتجاه إلى الدراسات النقدية والفنية، والانتقال من طور العموميات على معالجة الموضوعيات الجزئية، فلم تعد هذه الدراسات على تناول الأدب الأندلسي بعصوره المتعددة في أطروحة واحدة، بل اقتصر جميعها على تناول عصر معين أو عصرين متواشجين على الأكثر أو ظاهرة معينة أو موضوع جزئي، أي على الأقل من المسح الأفقي إلى السبر العمودي ومنها أيضاً انفتاح صورة الأدب الأندلسي على وجه أصح مما كان عليه من قبل لتضاعف أعداد المصادر الأندلسية المطبوعة كما كانت من قبل، وتراكم المراجع الأندلسية وتنوعها.

وبعد ذكر إيجابيات هذه المرحلة الحالية لا بد من ذكر بعض سلبياتها والصعاب التي تعترضها، إذ لا تكاد دراسة أكاديمية عن الأدب الأندلسي تعتمد من عشرة دواوين شعرية أندلسية مع أن المطبوع منها يقارب الخمسين، وتعد بعض الأطروحات امتداداً للنمط التأليفي القديم نهجاً ورؤية ونتائج، كما أن كثيراً من الأطروحات لا ترى النور ولا تجد طريقاً إلى النشر فتستحيل كالمخطوطات - أو أشد صعوبة في الحصول عليها - في نأى تام على أيدي الدارسين، وحتى الآن ليس ثمة من كتاب واحد عن

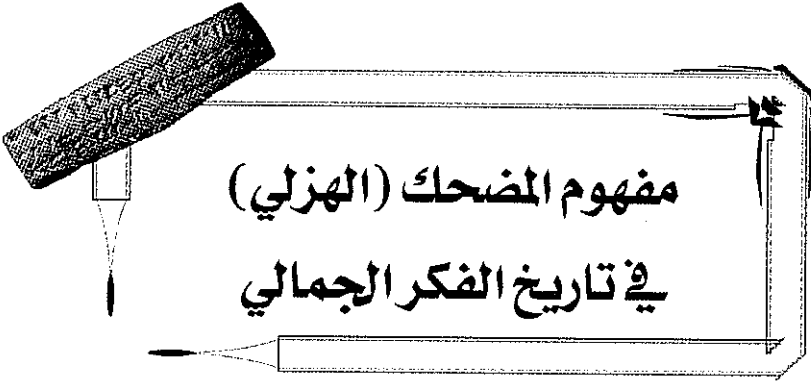
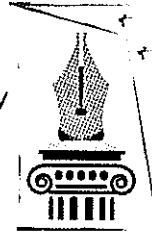
لعدم تعاون بعض المكتبات العالمية والعربية وضمن المكتبات الخاصة بها، وارتفاع أسعار تصوير هذه المخطوطات، وكذلك وقوع قسم المخطوطات في براثن تجار الكتب ووجود موانع كثيرة وأنظمة عسيرة تحجب تلك المخطوطات عن الباحثين ونصدهم عنها، ومن الصعاب الأخرى عدم وجود جمعيات أو روابط للأدب الأندلسي في العالم العربي، وعدم وجود التعاون الكافي بين البلدان العربية والأندلس الحديثة (إسبانيا) بشأن التراث العربي / الأندلسي، وعدم وجود تنسيق موضوعي بين الجهات العربية المعنية والمعاهد الاستشراقية المنتشرة في بعض دول العالم.

بن حكم الغزال، وابن عبد ربه، وأبي أسحق الالبيري، والمعتضد بن عباد، وابن حداد، والمعتمد بن عباد، وحازم القرطاجني، وابن الجياب، وأبي الوليد أحمد بن زيدون، وأبي مرج الكحل.

ولو بذلت هذه الجهود وتلك في أماكنها الصحيحة لزادت من غنى المكتبة الأندلسية، ومن هذه الأسباب أيضاً عدم وجود نشرات خاصة بالتراث الأندلسي توزع على الباحثين في العالم العربي كافة والمهتمين بتراث الأندلس من المستشرقين، وكذلك الافتقار إلى مجلة أندلسية متخصصة في الوطن العربي، وأما فيما يتعلق بالمخطوطات الأندلسية فثمة مشكلات عدة تحول دونها ومنها صعوبة الحصول على صور المخطوطات



آفاق المعرفة



د. أحمد طعمة حليبي

قبل أن نخوض في مناقشة مفهوم المضحك لدى علماء الجمال والفلسفة، لا بد أن نتطرق إلى مفهوم القبيح وعلاقته بمفهوم المضحك. لأن القبيح هو الأساس الذي يقوم عليه مفهوم المضحك - كما سنرى لاحقاً - فلا إضحاك إلا بوجود شكل قبيح ينبئ بنشوز أو خرق ما. وقد اتفق معظم علماء الجمال على أن القبيح هو المفهوم المقابل للجميل، فإذا كان الجميل يعني الانسجام والتناسب والتوازن، فإن القبيح بالمقابل يعني الإخلال والتناظر

كافة الدراسات والبحوث
العلمية والفكرية والادبية

التمساح والحدردون والسلمحفاة والضفدع
يذكرنا بالثدييات، ولكن بشكلها البشع،
المشوه، الأخرق. ولهذا السبب فالحدردون
والسلمحفاة بشعان»^(٥). نقول هنا: إن المثال
الذي يضريه تشيرنيشفسكي للقبیح مثال
خاطئ، إذ إن المقارنة بين الشيء الجمیل
والشيء القبیح يجب أن تكون بين شيئين
من جنس واحد، فليس صحيحاً أن يكون
جنس التماسيح أو جنس الحدردونات قبیحاً،
بل القبیح من التماسيح أو الحدردونات ذلك
الذي يشد شكله عن شكل جنس التماسيح
أو الحدردونات. ولا يمكن المقارنة بين جنس
الإنسان وجنس الحيوان، واستنتاج القبح
-من ثم- في الحيوان.

ويرى كروتشه أن للقبیح درجات ومراتب،
فهناك القبیح جداً، وهناك القبیح القریب
من الجمال^(٦). ويعالج شارل لالو قضية
القبیح في الفن، فيرى أن «القبیح في الفن ليس
فقط غياب التناسق، ولكنه موقف سلبي،
أو معاد للتناسق، هو عدم تناسق ينتشر في
المكان الذي نتظر أن يكون، أو يجب أن
يكون منسجماً متسقاً. وهناك فرق كبير بين
سطر من النثر، وبين شعر منثور. بين أثنائ
ينم عن ذوق سليم، هو بالوقت نفسه زهيد
التمن، وبين صورة فوتوغرافية فاسدة،

وعدم الانسجام. وإذا كان الجمیل يشعرا
بالرضا تجاهه، فإن القبیح يشعرا بالنفور
والتقزز.

فباومغارتن، أول من أظهر مصطلح
الإستطیقا (علم الجمال) إلى الوجود، يرى
أن الجمیل والقبیح مفهومان متقابلان
أو متضادان. يقول باومغارتن في كتابه
(الميتافيزيقيا):

«إن ظهور الكمال أو الكمال الواضح
الذوق بمعناه الضيق هو الجمال، والنقص
المقابل هو القبح، ومن ثم فإن الجمال -
بهذه المثابة- يتمتع الناظر، والقبح -بهذا
الشكل- يبعث الضيق»^(١).

أما ليسينغ، فهو لا يكتفي بأن يعرف
القبیح بالمتنافر وحسب، بل يؤكد أيضاً
أن استخدام القبیح في الفن هدفه إظهار
الجمیل وتعزیزه^(٢). ويرى هيغل أن الشيء
القبیح هو ذلك الذي يناقض الخصائص
الحيوية العامة^(٣).

ويرى تشيرنيشفسكي أن القبیح هو
الشيء الذي لا ينبثنا بالحياة ولا بتطورها
الموفق^(٤). ويضيف: «يبدو لنا قبیحاً كل
ما هو أخرق، أي كل ما هو ممسوخ إلى
حد ما، وفق مفاهيمنا التي تبحث دائماً
عن وجه الشبه بالإنسان... إن شكل

قبيحاً، لأن العمل الفني يتمتع بقيمة جمالية منفصلة عن جمال الشيء أو قبحه»^(١١). ويشير كروتشه إلى نقطة مهمة حين رأى أن القبح إذا كان كاملاً: «أي ليس فيه أي عامل من عوامل الجمال، فإنه سيكف - لنفس هذا السبب- عن أن يكون قبيحاً، لأنه سيفقد التعارض الذي هو علة وجوده»^(١٢). أي: إن القبح لديه نسبي، فإذا فقد القبيح الدرجة التي تميز الجميل عنه، فقد صفة القبح، وخرج عن كونه قبيحاً.

ويذهب ولتر ستيس إلى أبعد من ذلك، حين أكد أن القبيح نوع من أنواع الجميل، وليس مضاداً له. يقول: «وسوف نرى أن نظريتنا عن القبح تتضمن النتيجة القائلة بأن القبح ليس هو الضد للجميل، بل هو على العكس نوع من أنواعه. إنه نوع من الانطباع الإستاطيقي، وكل انطباع إستاطيقي بما هو كذلك جميل»^(١٣).

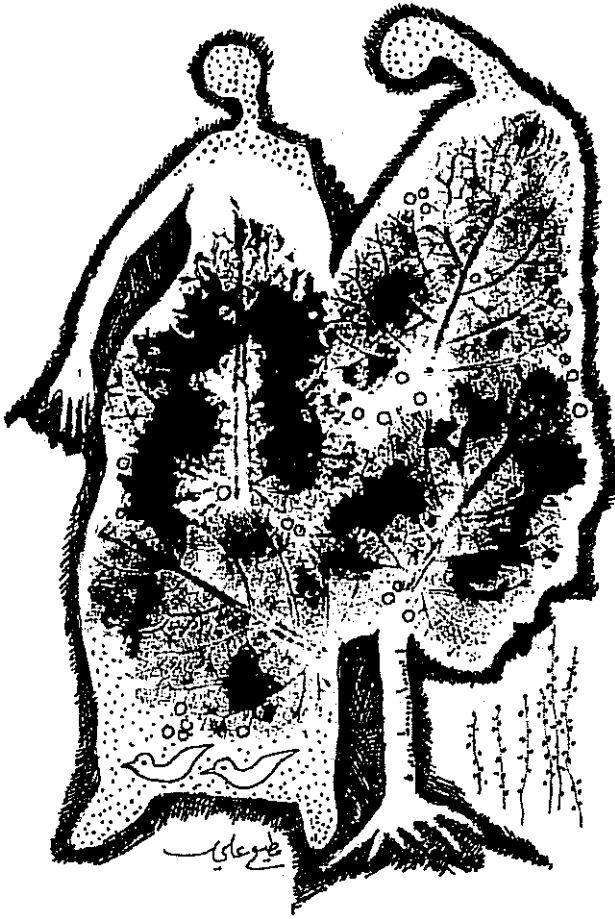
إذن انقسم الفلاسفة وعلماء الجمال الغربيون إلى فريقين فيما يخص جمالية القبيح أو عدم جماليته؟ الفريق الأول يرى أن القبيح مضاد للجميل، فإذا كان الجميل يتصف بالانسجام والتناسب والتوافق والتوازن، فإن القبيح يتصف بالتناظر وعدم التوافق ويشعرنا بالتقزز والألم، فالقبيح كما

وصورة محفورة حفرأ رديئاً. بين ثوب بغير زي يرجع تاريخه إلى جيلين، وثوب تغير زيّه، يعود تاريخه إلى سنتين^(٧). ويضيف لالو: «وعلى هذا النحو، فلكي تكون الطبيعة قبيحة، يجب أن تبدو أنها أخطأت هدفاً ما، وأن نتهمها، إلى حد ما لا شعورياً، بأنها فشلت في تطبيق صياغة فنية ملازمة، والتي بدونها تكون لا جمالية. والقبح في الطبيعة هو مبدئياً المسخ الأعجوبي»^(٨). ويرى ولتر ستيس أن «القبيح هو غير الجميل، أو هو غياب الجمال»^(٩). والقبيح يثير البغض والكراهية والألم والنفور^(١٠). فالقبيح هو كل ما ينفّر، وكل ما يثير ألماً وكدرأ وانزعاجاً على الصعيد النفسي.

وإذا كان معظم علماء الجمال والفلاسفة قد اتفقوا على أن القبيح هو ما يشعر بالنفور وعدم الانسجام، فإنهم قد اختلفوا حول نسبية القبح، وجمالية القبيح، أو عدم جماليته. وبعبارة أخرى: هل القبيح فنياً نوع من أنواع الجميل؟ وهل يمكن أن يعد جميلاً التمثال الذي يصور شيئاً قبيحاً؟

يفصل هيغل بين قيمة القبيح وقيمة الجميل، ويرى أن القبح في الأشياء أمر نسبي «فالعمل مهما كانت الأشياء التي يحكيها قبيحة، فإنها لا تجعل العمل نفسه

يقول جيروم ستولنيتز:
 «ما يثير تأمله الإستطريقي
 المأ أو كدرأ»^(١٤). أما
 الفريق الثاني فيرى أن
 القبيح ليس مضاداً
 للجميل، بل إنه ليس
 هناك قبح في الأساس،
 وما هو قبيح في الطبيعة
 قد يكون جميلاً في الفن،
 يقول زكريا إبراهيم: «إن
 ما نسميه في الطبيعة
 قبحاً قد يصلح لأن يكون
 موضوعاً جميلاً للفن،
 وإلا، فهل يقل الشحاذون
 الذين رسمهم موريلو
 جمالاً ودقة وصتعة،
 عن العذارى الحسنات
 اللاتي صورهن بريشته
 الساحرة»^(١٥).



ولا يخرج معنى القبح

لدى المتصوفة والفلاسفة العرب المسلمين
 عن معناه لدى نظرائهم الغربيين، فابن
 الدبّاغ يشير إلى النفور الذي يحصل عند
 مشاهدة نبات ما قد ذُبل وذهبت نضارته.
 هذا على مستوى القبح الحسي، أما على

مستوى القبح المعنوي، فيشير أيضاً إلى
 النفور الذي يحصل عند مشاهدة إنسان قد
 فقد عقله. يقول ابن الدبّاغ: «وكذلك تنفر
 النفس أيضاً عن جسم النبات إذا ذهبت
 نضارته وصوحت غضارته، وانعكست
 صورته فصار حطاماً. بل تنفر عن الصورة

جمالية القبيح، أو عدم جماليته، وهل هو مضاد للجميل أو لا؟ والحقيقة إن كلام الجيلبي هذا يشير صراحة إلى أن القبح «ليس قبحاً في الأصل، بل هو جمال، ولكن من نوع خاص. أي إنه جمال على صعيد الوظيفة، حيث يُظهر جمال الجميل، ولولاه لما كان للجمال ذلك الظهور».^(١٦)

وصفوة القول: إن مسألة القبح والجمال تتغير من زمن لآخر، ومن شعب لآخر، فما قد أعده أنا جميلاً، قد يراه غيري قبيحاً، وكثير من الأعمال الفنية قد تلقى رواجاً لدى أمة من الأمم، وقد تلقى نفوراً لدى أمة أخرى. غير أن هنالك حدّاً أدنى وحدّاً أعلى للقبيح، وعلى هذا فالأمر نسبي.

إن مفهوم المضحك ينشأ من خلال وجود الظاهرة القبيحة، التي تعمل على إثارة الضحك فينا، من خلال التناظر والتشويه وعدم الانسجام الموجود في تلك الظاهرة. فالهدف الأساسي من الضحك هو محاولة التخلص من القبيح أو الظاهرة القبيحة، والتبرؤ منها، والتأني بالنفس عنها، وتطهير المجتمع منها.

ولنعد الآن إلى الفلاسفة وعلماء الجمال لنستعرض آراءهم حول مفهوم المضحك.

لقد رأى أرسطو، لدى تعريفه للمهابة، أن

الأدمية إذا ذهب عنها رونق العقل فأظلمت، كمن غلب على مزاجه المايخوليا، ولو كانت تلك الصورة محبوبة قبل ذلك، وتنفّر عن كل صورة ناقصة الخلق أو مشوهة».^(١٧)

وكذلك يرى لسان الدين بن الخطيب القبح في التناظر وعدم الانسجام. يقول: «إن النفس إنما تحب الملائم على الجملة، وهو معنى الخير، وتكره المنافر، وهو معنى الشرّ. ولا خير كالوجود، ولا شرّ كالعدم».^(١٧) إن ابن الخطيب هنا يقابل بين الملائم والمنافر، بين الخير والشر، وكل ما هو غير ملائم، أي منافر، فهو قبيح.

ولما كان الكمال بشكل شرطاً أساسياً من شروط تحقق الجميل لدى هؤلاء المتصوفة والفلاسفة العرب المسلمين، فقد عدّوا القبح ناشئاً عن عدم تحقق الكمال. لقد رأى هؤلاء أن وظيفة القبح تكمن في إظهار جمال الجميل، وبناءً على ذلك فقد أكدوا أنه ليس هنالك من قبح في ذات الشيء، فالقبح في الأشياء كما يقول عبد الكريم الجيلبي: «هو للاعتبار، لا لنفس ذلك الشيء، فلا يوجد في العالم قبح إلا بالاعتبار. فارتفع حكم القبح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الحسن المطلق».^(١٨) إن كلام الجيلبي هذا يرجعنا مرة أخرى للحديث عن مسألة

في الضحك، وسنعرض لهذا التعريف في نهاية كلامنا على مفهوم المضحك.

والحقيقة إن برغسون لم يحصر الضحك بالناحية الفيزيولوجية لجسم الإنسان فقط، فقد تحدث أيضاً عن التشوه والقبح، وأثرهما في إثارة الضحك. وقد صنّف التشوه في زمرتين: تشوّه مضحك، وتشوّه غير مضحك. وهو يؤكد أن «كل تشوه قابل لأن يقلده شخص سليم يمكن أن يصبح مضحكاً»^(٢٥). وهو يضرب مثلاً على ذلك صورة الأحذب. إن برغسون يعدّ التصلب والتشويه أمرين متلازمين في المضحك، وقد أشارت الدكتورة أميرة حلمي مطر إلى هذا الأمر، قائلة: «ففي الكاريكاتير يكون التشويه نوعاً من التصلب يصيب الشكل، ويرجع إلى تصلب حركة فقدت مرونتها إلى حدّ أن تحولت إلى تجعيدة تجمّدت وسكنت سكوناً لا نهائياً. فكأنما الطبيعة قد تصلبت في أنف قد استطال إلى ما لا نهاية، أو قد يبدو الكاريكاتير في صورة أحذب يبدو لرجل تقوس في وقتته»^(٢٦).

ويرى سانتيانا أنه على الرغم من كون الحطة وعدم التناسب سببين أساسيين في ظهور المضحك، فإنه لا بد من أن تكون هناك «إثارة عصبية يعتمد عليها الشعور

الهزلي هو تشويه ونقص في الطبيعة، بغير ألم ولا ضرر. يقول معرفاً الملهة: هي «محاكاة الأراذل من الناس لا في كل نقيصة، ولكن في الجانب الهزلي، الذي هو قسم من القبيح. إذ الهزلي نقيصة وقبح بغير ألم ولا ضرر»^(٢٧). نستشف من هذا الكلام أن المضحك لا ينشأ إلا مع وجود ظاهرة قبيحة، يحاول المضحك أن يظهر متالبها، من دون أن يكون هنالك ضرر واقع على المضحوك منه. والحقيقة إن أرسطو لم يتحدث عن الغايات والأهداف التي يقوم عليها مفهوم المضحك. غير أن كانط قد أكمل ما بدأه أرسطو، إذ أشار إلى أن الضحك هدفه إزالة التناقض والتناقض من تلك الظاهرة القبيحة، عن طريق التعالي عليها والترفع عنها.^(٢٨)

وقد أشار تشيرنيشفسكي إلى أن القبح هو أساس المضحك^(٢٩). ويردّ برغسون الضحك في أساسه إلى ناحية فيزيولوجية تحدث لجسم الإنسان، فهو يحدث في حالة التصلب الآلي^(٣٠). وقد انتقد الدكتور عبد الكريم اليا في هذا التعريف مؤكداً أنه لا يصح دائماً، ولا سيما أن الأمثلة التي يسوقها برغسون للتدليل على رأيه ليست بالضرورة مضحكة^(٣١). ويصوغ اليا في تعريفاً للضحك يرى أنه يتوافق مع أكثر النظريات الفلسفية

كريبه غير متناسق. ويذهب لالو إلى أبعد من ذلك، إذ يعدّ الضحك أخذاً بالثأر لقيمتنا التي لم تقدر حق قدرها^(٣٢)، على اعتبار أن هذا الشكل غير المتناسب فيه خرق للشكل أو الخلقة الكاملة أو المتناسقة.

نأتي الآن إلى تعريف عبد الكريم اليافي للضحك يقول: «الضحك مباينة تفجأ الفكر، سليمة العاقبة بالنسبة إلى الضاحك، يخفض الضاحك بها المضحوك عن رتبته. إن هذه المباينة أو التضاد أو النشوز تشير إليها أكثر النظريات، وسلامة العاقبة نجد الإشارة إليها منذ القديم في كلام أرسطو حين قال: إن المضحك تشوه يكاد يوجد في جميع أنواع المضحك»^(٣٣)

وإذا ما ذهبنا نستعرض أوجه الالتقاء بين كل الفلاسفة وعلماء الجمال، حول تلك العناصر الباعثة على الضحك، لوجدنا اتفاقاً على وجود التناقض والنشوز وعدم التوافق والانسجام، أو على وجود خرق ما للمألوف والمتعارف عليه. وعلى هذا، نستطيع بكل تأكيد تعريف المضحك بأنه تعبير عن التناقض والنشوز وعدم الانسجام في الظاهرة المضحوك منها. والهدف من الضحك، بحسب هذا التعريف، هو تعرية هذه الظاهرة، وكشفها أمام المجتمع،

بالنسبة اعتماداً مباشراً، وإن كانت هذه الإشارة في أغلب الأحيان تحدث في نفس الوقت الذي يتم فيه التحول الفجائي إلى صورة غير مناسبة أو منحطة^(٣٤). وبهذا يكون سانتيانا قد أكد الناحية الفيزيولوجية التي تحدث عنها برغسون، مع عدم إغفاله مسألة القبح الناشئ عن الحطة وعدم التناسب. لقد أشار سانتيانا بوضوح إلى أن المضحك هو ذلك الشيء الذي «لم يتم شكله، الشيء المحير الشاذ المليء بالإيحاءات»^(٣٥).

ويعرّف كروتشه الضحك بأنه: «امتعاظ ناتج عن إدراك شوهة متبوع فوراً بسرور أكبر ناتج عن تراخي قوانا النفسية المتوترة في توجس إدراك يعتبر ذا أهمية»^(٣٦). إن كروتشه يلتقي مع أرسطو وسانتيانا ومعظم الفلاسفة وعلماء الجمال في تأكيد وجود التشوه بوصفه صفة أساسية يقوم عليها مفهوم المضحك. وكما فعل أرسطو من قبل، فقد نفى كروتشه الألم والضرر في المضحك^(٣٧)، وهذا النفسي طبيعي على اعتبار أن الألم يثير الرحمة والشفقة، وهو ما لا يتحقق في المضحك.

والمضحك عند شارل لالو هو غياب التناسق أو انعدامه^(٣٨). وهو يرى أن الضحك شعور بالترفع الشخصي، إزاء شكل

إلى إدراك الجاحظ لهذا المفهوم، وإلى اهتمامه به، من خلال تلك النماذج الساخرة (الكاريكاتيرية) المضحكة التي عرضها في ذلك الكتابين. ويخيل إلينا أن الجاحظ، في تأليفه هذين الكتابين، قد هدف، فيما هدف، إلى تعرية تلك النماذج البشرية القبيحة جمالياً وأخلاقياً، وكشفها أمام المجتمع، والنأي بالمجتمع عن الوقوع في حضيضها.

والارتقاء بالمجتمع عن السقوط في المستقع السذي تمثله هذه الظاهرة، ومحاولة تطهيره منها.

بقي أن نشير إلى جذور هذا المفهوم لدى العرب المسلمين، ولا سيما لدى الجاحظ. وإذا كان الجاحظ لم يتحدث بشكل صريح ومباشر عن الضحك بوصفه مفهوماً جمالياً له أسسه ومعايير، فإن كتابيه (البخلاء) و(رسالة الترييع والتدوير) يشيران بوضوح

الهوامش

- ١- إسماعيل. عز الدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٤٥ - ٤٦، نقلاً عن باومغواتن.
- ٢- ينظر: المرعي. فؤاد، الجمال والجلال، ص ٥٨.
- ٣- إسماعيل. عز الدين، الأسس الجمالية في النقد العربي، ص ٥٠.
- ٤- ينظر: تشيرنيشفسكي، علاقات الفن الجمالية بالواقع، ص ٢٢.
- ٥- المرجع السابق نفسه، ص ٢٣.
- ٦- ينظر: كروتشه. بنديتو، علم الجمال، ص ١٠٤.
- ٧- لالو. شارل، مبادئ علم الجمال، ص ٧٥.
- ٨- لالو. شارل، مبادئ علم الجمال، ص ٧٥ - ٧٦.
- ٩- ينظر: ستيس. ولتر، معنى الجمال، ص ٩٥.
- ١٠- ينظر: المرجع السابق نفسه، ص ١٠٣.
- ١١- إسماعيل. عز الدين، الأسس الجمالية، ص ٥٠.
- ١٢- المرجع السابق نفسه، ص ٥١، نقلاً عن كروتشه.
- ١٣- ستيس. ولتر، معنى الجمال، ص ١٠٢.
- ١٤- ستولنيتز. جيروم، النقد الفني، ص ٤١٨.
- ١٥- إبراهيم. زكريا، مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة، د.تا. ص ٦٠.

- ١٦- ابن الدباغ، مشارق أنوار القلوب، ص ٥١.
- ١٧- ابن الخطيب. لسان الدين، روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.ا. ص ٣٩٧.
- ١٨- الجيلي. عبد الكريم، الإنسان الكامل، ص ٥٣.
- ١٩- كليب. سعد الدين، البنية الجمالية، ص ١٩٧.
- ٢٠- أرسطو، فن الشعر، ص ١٦.
- ٢١- بلوز. نايف، علم الجمال، ص ١٠٦.
- ٢٢- تشيرنيشفسكي، علاقات الفن الجمالية بالواقع، ص ٥٦.
- ٢٣- برغسون، الضحك، ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار اليقظة العربية، دمشق، ط ١٩٦٤، ٢، ص ٢٣.
- ٢٤- الياي. عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، ص ٨٤.
- ٢٥- برغسون، الضحك، ص ٢١.
- ٢٦- مطر. أميرة حلمي، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤، ص ١٢١.
- ٢٧- سانتيانا. جورج، الإحساس بالجمال، ص ٢٦٢-٢٦٣.
- ٢٨- المرجع السابق نفسه، ص ٢٧٢.
- ٢٩- كروتشه، علم الجمال، ص ١٨ ابتصرف.
- ٣٠- ينظر: المصدر السابق نفسه، ص ١١٩.
- ٣١- لالو. شارل، مبادئ علم الجمال، ص ٦٩.
- ٣٢- المرجع السابق نفسه، ص ٧٢.
- ٣٣- الياي. عبد الكريم، دراسات فنية في الأدب العربي، ص ٨٦.

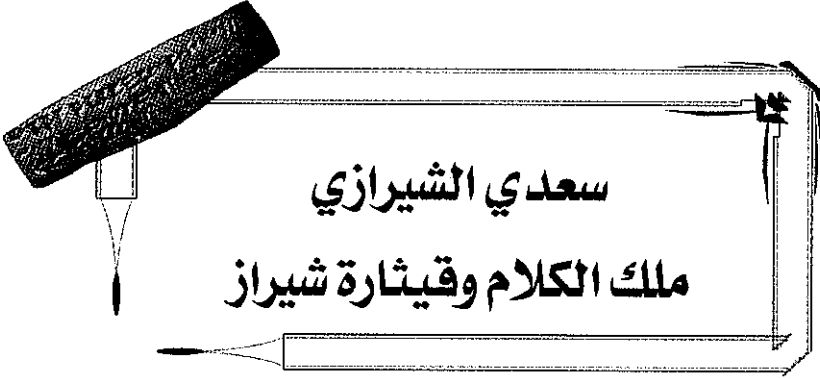
المصادر والمراجع

- إبراهيم. زكريا (مشكلة الفن) مكتبة مصر، القاهرة، د.ت.ا.
- أرسطو (فن الشعر) ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، ط ٢، ١٩٧٣.
- إسماعيل. عز الدين (الأسس الجمالية في النقد العربي) دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٢.

- برغسون. هنري (الضحك) ترجمة: سامي الدروبي وعبد الله عبد الدايم، دار اليقظة العربية، دمشق، ط ٢، ١٩٦٤.
- بلوز. نايف (علم الجمال) منشورات جامعة دمشق، ط ٦، ٢٠٠٢-٢٠٠٣.
- تشيرنيشفسكي، ن.غ (علاقات الفن الجمالية بالواقع) ترجمة: يوسف حلاق، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣.
- الجيلاني. عبد الكريم (الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل) مكتبة محمد علي صبيح، مصر، د.ت.ا.
- ابن الخطيب. لسان الدين (روضة التعريف بالحب الشريف)، تحقيق وتقديم: عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، مصر، د.ت.ا.
- ابن الدباغ. عبد الرحمن بن محمد الأنصاري (مشارك أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب) تحقيق: هـ. ريتز، دار صادر ودار بيروت، بيروت، ١٩٥٩.
- سانتيانا. جورج (الإحساس بالجمال)، ترجمة: محمد مصطفى بدوي، مراجعة وتصدير: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، د.ت.ا.
- ستولنيتز. جيروم، (النقد الفني) ترجمة: د. فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ص ٢، ١٩٨١.
- ستيس. ولتر (معنى الجمال) إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٠.
- كروتشه. بنديتو (علم الجمال) عزيه: نزيه الحكيم، راجعه: بديع الكسم، المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، ١٩٦٣.
- كليب. سعد الدين (البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي) وزارة الثقافة، دمشق، ط ١، ١٩٩٧.
- لالو. شارل (مبادئ علم الجمال) ترجمة: خليل شطا، دار دمشق، دمشق، ١٩٨٢.
- المرعي. فؤاد (الجمال والجلال) دار طلاس، دمشق، ط ١، ١٩٩١.
- مطر، أميرة حلمي (مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن) دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٩٩٤.
- الياضي. عبد الكريم (دراسات فنية في الأدب العربي) دمشق، ط ١، ١٩٦٣.



آفاق المعرفة



سعدى الشيرازي

ملك الكلام وقيثارة شيراز

عبد الفتاح قلعه جي

مَنْ ذاك القادمُ من شيراز

سَحراً

تحمله راحلة العشق

يسكنه العرفان

يجمع في كفيه سنابل من كل الأقطار؟

سعدى

يا من طفت كثيراً في أنحاء العالم

مكتبة دار الفکر والنشر والدراسات
بمبنى المجلس الوطني، عمان، الأردن

تقطع في التطواف

سهولاً

وجبالاً

وصحاري

وعلى سيف البحر

وشطآن الأتهار

تسري

تتأمل كوكبة النور

تنزويخبول الأفق على سفح الماء

ماذا تحمل للأحباب

من فارس للشام؟

ألق رحالك

أترى بردى

هذي الشام

هذا بردى

فانثر فيه السكر

ومعاني العرفان

شعراً عذياً

طرزه الشوق إلى الله

سعدي

رتل بستانك في الشام

إن الشام

بستان البشرية

إقرأ..

سعدي..

قيثارة شيراز

ماذا تقرأ في فجر العدل لأعداء

الإنسانية..؟

قسماً سعدي

مهماً طال الليل

مهماً رتق أو حلق وطواط الليل

فوق ضفاف فرات أو دجلة

لا بدأ لأمواج السيل

أن تجرف أوكار خفافيش الظلمة

ويعود إلى الغار الأيل بعد شرود

لا بدأ لزنبقة النور

أن تطلع من قلب العتمة

وتلألاً بالنور الدور *

يعتبر سعدي الشيرازي من أهم شعراء

فارس إلى جانب الفردوسي (٣٢٩-٤١١هـ)

وسنائي (ت ٥٤٥هـ) وأنسوري (ت ٥٨٣هـ)

ونظامي (ت ٦١٤هـ) والعطار (ت ٦٢٧هـ)

وجلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ) وحافظ

الشيرازي والجامي (٨١٧-٨٩٨هـ)، وغيرهم.

وقد عاش في عصر شديد الاضطراب

كثير الحروب والدماء والمجازر، فالغول

يدقون أبواب العالم الإسلامي من الشرق،

والفرنجة تتوالى حملاتهم الصليبية على

قلب العالم الإسلامي من الغرب. أما شيراز

بلدة الشاعر فقد كانت أشبه مدينة بدمشق

معارفه قبل أن يدهمه الموت، وقد وفرت له تلك الأسفار فرصة الالتقاء بعدد كبير من كبار رجال العلم والفكر والأدب في العالم الإسلامي. يقول:

سرى في فجاج الأرض وانظر حسنها

من قبل أن تُضحى بلحدك ثاويبا

وقد قرن سعدى الشيرازى حكمته هذه بالعمل، فضرب في فجاج الأرض منطلقاً من شيراز إلى بغداد في العراق والتحق بالمدرسة النظامية وأحاط بالعلوم الإسلامية ثم عاد إلى شيراز وعندما دمر المغول بلاده غادرها إلى الهند وأزربيجان، والتقى في بغداد بالشيخ شهاب الدين السهروردي وتلمذ عليه وقد بقي في بغداد حوالي عشرين عاماً زاد فيها معارفه وعلومه وممن التقى بهم وتلمذ عليهم أيضاً العلامة ابن الجوزي، وزار معظم مدن آسيا الصغرى (الأناضول بلاد الروم) ومصر والمغرب، واليمن والحبشة ومكة المكرمة والمدينة المنورة، ثم رحل إلى الشام وتولى التدريس في دمشق حتى لقب بالشيخ الكبير، وهناك وقع أسيراً بيد الإفرنج (الصليبيين). وقد خرج أحد رؤساء حلب وتجارها من حلب أيام الحروب الصليبية وراح يتجول في الأراضي المحتلة وبعد أن باع بضاعته فيها انتهى إلى مدينة

من حيث طبيعتها الغناء ونهرها الجميل، وغوطتها، وطيبة أهلها، وذخرها بالعلماء والأدباء والفقهاء.

شاعران كبيران نبغا في شيراز، وإذا كان حافظ الشيرازى (٧٢٠-٧٩١هـ) لم يغادر مدينته شيراز ورغم ذلك فقد طبقت شهرته الأفاق، فإن سعدى الشيرازى (٦٠٦-٦٩١هـ) قد غادر مدينته شيراز متجولاً في الممالك والأقاليم من الهند إلى ساحل الأطلسي حتى عرف بالشاعر الجوال صائد لألى الحكمة والمعرفة، وأكسبه ذلك التجوال تجربة واسعة، وامتدت حياته إلى حوالي مئة سنة، ثم عاد إلى بلده شيراز ماراً ببغداد عاصمة الخلافة الإسلامية، ورأى ما فعله التتار بأهلها وعمارتها وحضارتها فبكاها ورثاها رثاء حزيناً، واشتهرت قصيدته في رثاء الخليفة المستعصم بالله، وفي مدينته شيراز عكف على التأليف والإبداع في الشعر والنثر وأنجز كاتيبه «بوستان» و«كلوستان» مما رفعه إلى كبار شعراء إيران والعالم. والإيرانيون يطلقون عليه ملك الكلام وأفصح المتكلمين، كما أطلق عليه العالم اسم رسول الإنسانية لشدة حبه للإنسان والإنسانية.

الارتحال والتقل فلسفة سعدى في إثراء



طرابلس المحتلة، وهناك التقى بسعدى وكان أسيراً بيد الفرنج، ولتدع الشيرازي يحدثنا عن قصته بنفسه. يقول:

اعتراني ملل من صحبة إخواني في دمشق، فخرجت هائماً على وجهي في بادية القدس، وأنست بصحبة الوحش، بعد صحبة الأنس، ولكني وقعت أسيراً بيد الفرنج فأصبحت أشتغل بالطين مع اليهود في خندق طرابلس، حتى مرَّ بي أحد رؤساء حلب

وكان بيننا سابق معرفة فقال لي: ما هذه الحال، وكيف صرت إلى هذا المآل؟ فقلت:

هريت إلى الصحراء عن صحبة الورى

إلى الله لا أبغي سواه أنيسا

تصوّر بهذا الوقت ما هي حالتي

مع البهيم في الإصطبل صرت حبيسا

ثم قال:

الرُّجل في القيد عند الأصدقاء ولا

رياضة في جنان عند أعداء

فرحمني هذا الحلبي ورقّ لحالي
وافقداني من أسر الفرنجة بعشرة دنانير،
وأخذني معه إلى حلب.

وكانت لهذا الحلبي ابنة فزوّجني بها
بمئة دينار . وبعد أن تزوجتها - ومضى
شهر العسل - تبين لي أنها سيئة الطبع،
مجيولة على العناد، سليطة اللسان، فتغصت
عليّ عيشي، كأنها تلك التي عناها الراجز
الشاعر بقوله:

سعدى الشيرازى .. ملك الكلام وقيثارة شيراز

أثناء حضوري مهرجان الكويت المسرحي السادس وذلك بكلمة تحثي بملك الكلام سعدى.

وكان أيضا مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري شرف إصدار كتابين عنه: الأول بعنوان مختارات من شعر سعدى الشيرازى بالفارسية مترجمة إلى العربية، والثاني بعنوان مختارات من شعر سعدى الشيرازى بالعربية مترجمة إلى الفارسية. وذلك بمناسبة ملتقى سعدى الشيرازى.

ولد الشيخ الإمام المحقق أبو محمد مشرف الدين مصلح بن عبد الله بن مشرف السعدى الشيرازى في مدينة شيراز، واختلف في سنتي ولادته ووفاته، وهما على الأرجح ما بين (٦٠٦-٦٩١ هـ). توفى والده الذي كان يعمل في خدمة ولاية فارس أيام طفولته، ورعاه جده، وأرسله إلى بغداد ليدرس في المدارس العربية العضدية والنظامية والمستنصرية ويتعلم اللغة والأدب، وقد قسم المؤرخون مراحل حياته إلى أربع مراحل كل مرحلة ثلاثين سنة، وهي: الطفولة والنشأة، الدراسة، السفر والترحال، التأليف والتصنيف والعزلة والاعتكاف وقد ترك لنا منظومة اليوستان في الأخلاق والتربية

سيئة الخلق بدار الخيزر

جهنم من قبل يوم المحشر

حذار من أمثالها حذار

وقل، قنار رب عذاب النار

وذات مرة أطالت لسانها واستمرت

تقول:

- ألسنت أنت ذاك الذي اشتراك أبي

بعشرة دنانير وأعتقك من قيد الفرنجة؟

فقلت لها:

- بلى هو الذي اشتراكي بذلك المقدار

ولكنه أوقفني بأسر يدك بمئة دينار!

وانتهى به الأمر إلى أن طلقها وارتحل

إلى مصر والمغرب ثم عاد إلى مسقط

رأسه شيراز، ولعل هذا الشاعر الجوال

صائد لآلى الحكمة وطيبور المعرفة لم يطق

أسر المكان، فطلق زوجته الحلبية السليطة

اللسان ومضى مرتحلاً، ثم عاد عبر بلاد

الروم (الأناضول) إلى مسقط رأسه شيراز.

سبعة قرون مرت والعالم يردد حكايات

سعدى وينشد قصائده إلى أن أقربت

اليونسكو منظمة الأمم المتحدة للتربية

والعلوم والثقافة يوم الحادي والعشرين من

نيسان (أبريل) كل عام يوماً عالمياً لتكريمه.

وكان لي شرف المشاركة في إحياء هذا اليوم

في رابطة الأدباء بالكويت في أبريل ٢٠٠٢

سعدى الشيرازي.. ملك الكلام وقيثارة شيراز

نظم الشعر بالعربية فكان منهم اسماعيل ابن يسار وبشار بن برد وأبو نواس ومهيار الديلمي وغيرهم. غير أن الشعوب الإيرانية التي كانت جزءاً من المملكة الساسانية سابقاً ظلت تتكلم بلغاتها ولهجاتها المحلية. إلا أن لغة من بينها عرفت بالفارسية الدرية بدأت تتشكل كلغة مميزة وتفاعلت مع العربية، وازدهرت في بلاط السامانيين ومشرق إيران ونبغ فيها شعراء مبدعون، وكان من الطبيعي أن يتأثر شعراء تلك اللغة الناشئة بالنموذج الكامل للشعر العربي، لكنهم تميزوا بالقصص الشعري وبعض الفنون وطوروا قوالب القصيدة بما يتفق والموروث الفني الإيراني. وكان أغلب هؤلاء الشعراء ينظمون القصائد والمقطعات بالفارسية والعربية. وظهر نموذج لهذا التفاعل في الشعر فيما عرف باسم الملمعات، أي أن ينظم الشاعر قصيدته بالفارسية ويلمعاها بنظم أبيات منها بالعربية.

يشتمل كتاب مختارات من شعر سعدى الشيرازي المترجمة إلى العربية على ٦٢ نصاً شعرياً في الغزل والوصف والحكمة والمواعظ

لم تتناحر في الدنيا أياً عجباً

ممن يتناحر فيها وهي لم تدم

والوعظ والتحقيق في عشرة أبواب وحوالي ٤٠٠٠ بيت من الشعر إضافة إلى قصائده العربية في حوالي ٧٠٠ بيت اشتملت على الغناء والمدح والنصيحة والرتاء، وتكونت قصائده الفارسية من الملمعات والمثلثات والترجيعات والطيبات والبديع والغزل القديم. وقد عاد سعدى إلى شيراز بعد سفر طال أكثر من ثلاثين سنة، وعمل في بلاط الأتابك أبي بكر سعد بن زنكي، وخلال ذلك أتم منظومة «بوستان» عام ٦٥٦هـ وأهداه له، ويشتمل على ثمانية أبواب في سيرة الملوك وأخلاق الدراويش وفضيلة القناعة وفوائد الصمت والعشق والشباب والضعف والشيخوخة والتربية وآداب الصحبة

يقول أ.د. فكتور ألك في مقدمة الكتاب:

«ندر أن تفاعلت أمتان عبر التاريخ في جميع حقول الحياة كما تفاعلت الأمتان العربية والإيرانية، ولاسيما في الحقل الثقافي، فمنذ العهد الأخميني مروراً بالساساني الذي سبق ظهور الإسلام والروابط قائمة بين الطرفين. إلا أن انتشار الإسلام في إيران أدى إلى اختلاط شديد بين العرب وشعوب إيران في السكنى والتزاوج والتعامل الاقتصادي والثقافي وسائر مناحي الحياة».

انخرط الشعراء الفرس في أول الأمر في

ما كان أعظم من لم يابها أبا
 بخفة الترب منها شأن كل عم
 وكل من خلّقوا لاقوا مصارعهم
 طوبى لمن لم يجد منهم عن الحكيم
 يعتبر سعدى إلى جانب فردوسي وحافظ
 أحد أعلام الشعر الفارسي، فغزله يتميز
 بالشفافية واللفظ والجمال، وهو في حكمه
 ومرائيه وترجيحاته وغزله يصوغ أدق المعاني
 في أبسط الألفاظ والتعابير وأكملها بلاغة.
 قالوا وقد لحوا في الوجه صُفْرته
 ما بال وجهك يبدو وجه أموات
 فقلت، كلا، فوجهي صاغه ذهب
 أكسير عشق به أحيا مسراتي
 أما نثره الأنيق في كتابه روضة الورد
 فهو نموذج للحلاوة والجادبية، والرشاقة
 والتلوين في الموضوعات والحكايات والشعر
 والصور. إنه كالبستان فيه أفانين الزهر
 والنبات. ويعتبر سعدى أيضا مجددا في
 الشعر بالأنماط التي قدمها، وقد استخدم
 فيه المفردات البسيطة غير المعقدة، وقد
 نظم الشعر بالفارسية والعربية، واختلفت
 الآراء في شعره العربي، لكنه في غزلياته
 ووصفه وحكمه يهتم بالصورة والمعنى وجمال
 الأسلوب ورقته، وهو مفرم بالطبيعة شأن
 أغلب شعراء الفرس، كقوله في قصيدته «
 يا نديمي»

يا نديمي قم تنبّه
 واسقني واسق الندامي
 خلني أسهر ليلى
 ودع الناس نياما
 اسقياني وهدير الرز
 عد قد أبكى الغماما
 وشفاه الزهر تفتّر من الضحك ابتساما
 في زمان سجّع الطير على الغصن
 رخاما
 وأون كشف الور
 د، عن الوجه اللثاما
 أيها العاقل أف
 لبصير يتعامى
 كان سعدى عالما أدبيا شاعرا ومعلما،
 ويتميز نتاجه بالحس الإنساني الرفيع
 ونصرته للضعفاء والمظلومين، ويحرصه
 على الروابط الإنسانية بين جميع البشر،
 وهو في هذا يتمثل في شعره الحديث
 النبوي الشريف « مثل المؤمنين في توادهم
 وتعاطفهم وتراحمهم، مثل الجسد، إذا
 اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد
 بالسهر والحمى ». يقول سعدى والترجمة
 للدكتور عبد الوهاب عزام:
 بنو آدم جسد واحد
 إلى عنصر واحد عائد

سعدى الشيرازي... ملك الكلام وقيثارة شيراز

وينصح الحاكم أن يختار موظفيه ممن تتوفر فيهم صفات التقى والعفة والأمانة، يقول ما ترجمته:

حكّم في الرعية من يخشى ربك

فإن العفيف عماد ملكك

والذي يمتص دماء الخلق من أجلك

هو من يفكر بالسوء بك

وينبغي أن يكون أميناً يرضى الله

فلا تأمن لأمين يخافك وحدك.

ويعرض للفساد ومعاقبة المفسدين

وتأديبهم من الولاة والموظفين، يقول:

وإذا زلّ الكاتب في عمله

فلا تقطعن حبال أمله

ولا تعاقب المؤذي بأخذ أمواله فحسب

بل يجب اقتلاع جذوره من أساسه

ولا تصبر على عامل (وال) تمادى في بطشه

بل ينبغي - متى سمن - أن تسلخ جلده

ويحث الشاعر الملك على مكافأة

المتقاعدين الذين أمضوا فترة طويلة في

الخدمة، يقول:

زود قدر العلماء في خدمتك

حتى لا يغدر بهم من يتولّى بعدك

فإذا كان الهرم قد حال بين العمل وبينه

فإن يدك الكريمة لا تزال موجودة

يختلط في شعر أغلب شعراء الفرس

إذا مسّ عضواً أليماً السقام
فسائر أعضائه لا تنام

إذا أنت للناس لم تألم
فكيف تسميت بالآدمي؟

ومن الطبيعي لشاعر كان الإنسان
وسعادته وحرите محور اهتمامه أن يخوض

في أدبه وفكره في السياسة والعدل ومحاربة
الفساد في عصر استشرى فيه الظلم والقهر

والجوع وأكلت الحروب، من غزو خارجي
وصراعات داخلية، فيه الأخضر واليابس،

وهاهو في باب العدل من كتابه البوستان
يورد على أسنة الملوك السابقين نصائح في

توجيههم لأبنائهم ولولااتهم في إدارة الدولة،
يقول ما ترجمته:

الرعية كالشجرة، إذا نالت رعايتك

جنيت ثمارها بقدر رغبتك

فلا تقتلع جذورها وثمارها بغير رحمة

فإن الجاهل يوقع الحيف بنفسه

والرعية كالجذر، والسلطان كالشجر

والشجرة يا بني تستمد قوتها من الجذر

فإذا جرحتها، اقتلعت جذرك

وارع الأجير من أجل نفسك

فإن العامل السعيد، هو الذي يأتي بعمل وافر

التمس للمذنب عذر النسيان

ولا تحرمه إن طلب الأمان

لما حضرت أرائني غبت عن ذاتي
 كأنني راحل منها لجنات
 كم ذا تمنيت عنه أيما خبر
 وجاء إلي، فذاتي لم تعد ذاتي
 كقطرة من ندى قد صرت ساعتها
 ووجهك الشمس جفت منه ذراتي
 فرحت أضعد في الآفاق مرتقبياً
 ولست أدري متى أحظى بمرساة
 وددت أني أرى المحبوب يطفئها
 وحينما لاح أذكى نار آهاتي
 خارت قوى قدمي عند الذهاب له
 حتى مشيت على رأسي وراحاتي
 لعل أذني وعيني حين أبصره
 أن ترجعا لي وأن ترتد لي ذاتي
 ما كان يرجوا صطيادي من أهيم به
 لكن بنظرته صيدته ذاتي
 قالوا وقد لحوا في الوجه صفرته
 ما بال وجهك يبدو وجه أموات
 فقلت كلاً.. فوجهي صاغه ذهباً
 أكسير عشق به أحيا مسراتي
 ترجمت أشعار سعدى ونتاجاته إلى العديد
 من اللغات الحية كالإنكليزية والفرنسية
 والألمانية والعربية والتركية والبولندية
 والروسية. فقد ترجم أندريه دوريه جانباً
 من نتاجه إلى الفرنسية. وفريدش اكسن
 باخ وأدم أولتاريوس إلى الألمانية. وكتب عنه

الغزل العادي بالغزل الإلهي العرفاني،
 بحيث تقرأ القصيدة من خلال منظرين،
 ومثل هذا اختلف فيه الناس في تأويل شعر
 حافظ، وسعدى يُعلي من شأن الصوفية،
 وكلوستان فيه العديد من حكاياتهم ومنها
 هذه الحكاية وهي ترجمة محمد الفراتي:
 « نظر ملك إلى طائفة من الصوفية بعين
 الاحتقار فأدرك أحدهم منه ذلك بالفراسة
 فقال: أيها الملك نحن في الدنيا أقل منك
 جيشاً وأهناً منك عيشاً، وإنا وإياك في الموت
 سواء، وفي يوم القيامة أفضل منك عند الله،
 وأنشد:

سوى الخبز لا يلقى لأعظم فاتح
 ولا لتفكير إن تأملت مطلب
 وليس من الدنيا لمن مات منهما
 سوى كفن، والموت ما عنه مهرب
 وما دمت تبغي الملك سهلاً موطأ
 فلا تبغِ عرشاً، إن فقرك أطيّب
 فشعار الصوفية ثوب مرفق، وعباءة من
 الصوف، وأما شعارهم الحقيقي فقلب حي
 بالأذكار، ونفس ميتة بالانكسار».

والأبيات التالية لسعدى الشيرازي
 نموذج للغزل الذي يقرأ على وجهيه: العادي
 والعرفاني، والصياغة الشعرية لمصطفى
 عكرمة.

سعدى الشيرازي.. ملك الكلام وقيثارة شيراز

مصر بوضع كتاب شامل عن سعدى وكتابه البوستان وقد خصص يوم ٢١ نيسان (أبريل) من قبل اليونيسكو منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة يوماً عالمياً للاحتفاء بالشاعر سعدى الشيرازي. أخيراً فإن سعدى الشيرازي هو أحد الشعراء الذين نهضوا بحركة شعرية جديدة. وأعطوا للأدب الفارسي مذاقه الخاص المتفرد، وساهموا بإعلاء شأنه حتى تعدى حدود الوطن إلى الأوطان الإسلامية وإلى مصاف الآداب العالمية.

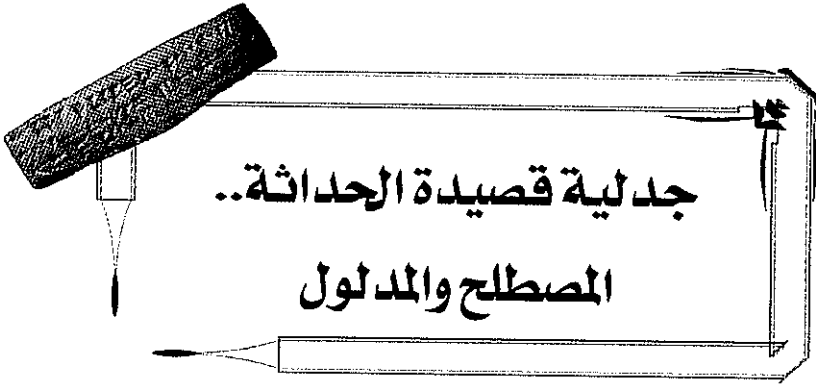
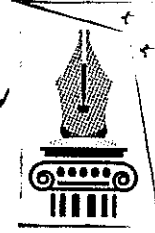
الفيلسوف الفرنسي ديدرو، وشبهه الشاعر بايرون بالشاعر الغنائي الروماني كاتولوس. وتأثر به غوته. واقتبس من كتابه كلوستان الشاعر الفرنسي فكتور هوغو. واعتبره الشاعر الأمريكي امرسن شاعراً فذاً وقدوة. واعتبر الفيلسوف الأمريكي الكت نتاجاته على مستوى سقراط وأفلاطون ودانتي وشكسبير وملتون، وقد علقت الأمم المتحدة أبياتاً من شعره على جدران مبناها في نيويورك لما فيها من معانٍ إنسانية سامية. وقد قام الدكتور محمد موسى هندراوي من

مراجع البحث

- ١- عبدالعزيز محمد جمعة.(إعداد) سعدى الشيرازي شاعر الإنسانية. رابطة الأدباء في الكويت.
 - ٢- د. أحمد مهدي دامغاني. سعدى شيرازي. مؤسسة الباطين، الكويت.
 - ٣- د. فيكتور الكك (إشراف ومشاركة). مختارات من الشعر الفارسي. مؤسسة الباطين. الكويت.
 - ٤- د. فيكتور الكك (إشراف ومشاركة) مختارات من شعر سعدى الشيرازي. مؤسسة الباطين. الكويت.
 - ٥- سعدى الشيرازي. كلوستان (روضة الورد). ترجمة محمد الفراتي.
- ✻ من كلمة ألقاها كاتب المقال في رابطة الأدباء بالكويت.



آفاق المعرفة



جدلية قصيدة الحدائثة.. المصطلح والمدلول

جهينة علي حسن

ما هي الحدائثة.. هل هي لفظة أخرى توشك أن تكون «المعاصرة».. أم أنها تستجيب للصفة التي تعطى لنشاط إبداعي يوضع على باب «الطليعية»؟ إننا لا نريد أن ندخل في نقاش حول «مصطلح» أو «مدلول» لهذه الصفة المفردة - رغم أن ذلك ضروري- ولكننا نشير إلى النتائج التالية:

١- إذا كانت حركة الشعر العربي الحديث استجابة من الشاعر الحديث للمتغير على صعيد المجتمع فقد «كانت حركة الشعر الحر مقودة بضرورة اجتماعية محضة.. والحق إن بإمكاننا أن نعد حركة الشعر الحر حصيلة

المجلة العربية

٢٠٠٨ - العدد ٥٣٤ آذار ٢٠٠٨

بأحد سوى تجربته المحضنة لم تلق استجابة كبيرة من الشاعر العربي الحديث لوعيه ذلك الجذب الحضاري الحاصل بين بيئته والمجتمع الأوروبي الذي يميل إلى الهيمنة فكان لا بد له أن يقاوم وأن يعي حدود التحدي والاستجابة.

٥- لا تكون حداثة القصيدة بمعاصرتها فقط بل أن تكون وفق شروطها هي لا شروط الناقد والقارئ، إنها تجربة نابعة من ذات الشاعر إلى العام وليس عجباً أن تشذ بعض القصائد لتكون ذاتية تحمل همها الخاص، وليس شرطاً أيضاً أن تكون قصيدة الحداثة وفق سياق وزني محدد إذ إن حبيب بن أوس شاعر حديث أيضاً بما يفيد عصره وما يفيد موسيقاه الشعرية مثلما هي حداثة أبي الطيب وأبي العلاء والبياتي، فكل شاعر رؤيته للعصر وإضافاته إلى القصيدة العربية وتجديده فيها.

٦- إن سحر اللغة وإيقاع المترادفات اللفظية فيها بما يعني الطباق والجناس يجب ألا يتقدم على مضمونها وألا تتقدم حركة الصورة الشعرية على معناها، ذلك أن اللغة ليست عاجزة أن تعكس المعاني كما قال ديور بل إن العي في تلقي اللغة وفهم أسرارها إن فاعلية اللغة والقدرة على

اجتماعية محضنة تحاول الأمة العربية أن تعيد بناء ذهنها العريق المكتنز على أساس حديث (نازك الملائكة- قضايا الشعر المعاصر- ص٤٢).

٢- كانت ثورة الشعر في صدر الإسلام قد استهدفت نقل مضمون الفكر الجديد والحياة المعاصرة له إلى الشعر مع المحافظة على الوزن، وكان المتبني والمعري قادرين -بعد ذلك- على إحداث تجربة أخرى أكثر وعياً.

٣- في العصرين، الحديث وصدر الإسلام كان التحديث وسيلة الشاعر للخوض في بنیان القصيدة العربية و(التجديد) داخلها، ولئن كان تجديد المعري والمتبني تجديداً مضمونياً فقد كان تجديد الشاعر الحديث يشمل المضمون.

٤- لم يصل الشاعر الحديث في تجديده إلى ما أراد جوتفريد بن إذ قال: «إن الشعر هو الارتفاع بالأمور الحاسمة إلى لغة المستحيل على الفهم والغناء الكلي في أشياء تستحق ألا يقتنع بها أحد». ولا لقول الإيطالي مونتالي: «لو كانت مشكلة الشعر أن يكون صاحبه مفهوماً لما كتب أحد بيتاً واحداً من الشعر». ذلك أن القصيدة الأوروبية المجددة المكتفية بذاتها ككل لا يتجزأ، وليس من علاقة للنص

والكيمياء للوصول إلى تلك الموازنة بين وضع القانون العلمي وتنفيذه على الطبيعة. لقد حاولت المستقبلية ذلك وحاولت قبلها الدائحية والسريالية والتكعيبية التدخل في شؤون الطبيعة شعرياً وبذلك سعى البشر إلى الوصول على حالة الترميز التجريدية وهو في طريقه إلى سعي آخر نحو بناء سعادة الإنسان على نحو أكثر علمية، أكثر تحدياً للمألوف، أكثر إغراقاً فيه عن طريق تحديه.

إن تلك الموازنة (الشديدة الاختلاف) بين التجسيد المحسوس والتجريد الساعي نحو المطلق تتطلب منا التفكير بهدوء سعيّاً وراء تلمسها في الأنواع الثقافية الأخرى. إن التجريد عند البعض أعلى آيات الإبداع في الفن فقد تطلب انتقال اللوحة التشكيلية من حالة الرسم العادي الناقل للأصل إلى حالة التجريد قرونًا، وقد تطلب انتقال السينما من حالة التجسيد الكامل للحدث إلى الإيحاء بالحركة وبالموسيقى وبالإشارة المقصودة (تجريدياً)، باستخدام الكاميرا لتصوير أوراق غاب متساقطة على الأرض للإشارة إلى الزمن الغارب وقتاً أقصر من انتقال الرواية من حدث وتقنية «أشجار الغاب المقطوعة» لدوغوران إلى اللارواية

امتلاك دلالات التعبير فيها الجوهر الذي يميز المبدع- المحدث عن سواه.

شق عصا الطاعة الشعرية

يقول البيريس في «الاتجاهات الأدبية الحديثة» إن الرمزيين «حاولوا أن يوسعوا الشعر عن طريق الموسيقى وأن بول فاليري قد فعل ذلك بربط الشعر في فاوست بنشاطات مبدعة أخرى للفكر الإنساني كالهندسة المعمارية والرقص». وإذا كانت الرمزية كحركة مدانة في نجاحها أو في فشلها -بعد ذلك- لأنها سعت نحو المطلق التجريدي فقد حاولت التكعيبية بعدها كسر قانون الشعر القديم بالسعي نحو بناء عالم تجريدي جديد لكنها في تحركها هذا توزعت وتشتت لتسلم رايتها إلى السريالية التي كانت القفزة الثالثة نحو الغناء شعراً في سبيل السعي نحو المطلق والتي اصطدمت بعد ذلك بالتيار المستقبلي.

لقد صدر بيان المستقبلية في العشرين من شباط عام ١٩٠٩ في صحيفة الفيغارو موقعاً من مارتيني الذي حاول شق عصا الطاعة على حالة الانسجام في الشعر، بخلط الروح العلمية بالنص الشعري، وإضافة النترونات والإلكترونات المبنية أساساً على التجسيد الرقمي المفترض في الرياضيات



أو إلى رواية التقنية
لا الدراما سعياً وراء
التجريد.

إن الكلمة المكتوبة
التي أمامك، هذه التي
تراها بصمت تتشكل
من عدد من الحروف
التي تمثل كلمة تجريداً
لفعل الكلمة المنطوقة.
إن حروف كلمة «أمامك»
الخمسة تتجمع لتعطي
فعل الحركة إلى أمام
ولكن الكلمة وحدها
تجريد، سلخ لفعل
الحركة عن مداه وإيقافه
وسط ترابط منطقي من
الكلمات الأخرى يعوزها
في حالة القراءة الصامتة
التجسيد بالصوت
الناطق وبالحركة

قد يكون ذلك وقد لا يكون. في الموسيقى
تقوم النوتة بتجسيد فعل الأوامر التي
ستعطي لآلة بوساطة الإنسان لأداء الصورة
الصوتية المسموعة، وإذا كانت الموسيقى هي
الصوت التجريدي الواضح لفعل الكلام
فإنها كلام بلا حروف حيث اختار الإنسان

(الفعل) حيث ينتصب فعل التجسيد إلى
التجريد المكتوب. هل نستطيع القول إن
التجريد هو فن إزالة الزوائد وصولاً إلى
الهدف («س» مقابل الاسم، و«ص» مقابل
المعادلة الرياضية، و«ع» مقابل بيت شعري؟)

وكانت المجتمعات تتشكل من جديد بإدارة القوي المنتصر، ولم يكن للشعر أي دور في هذا، بل كانت الفنون بوجه عام متراجعة في تأثيراتها إزاء ما يحدث في الجسم العالمي، ولكن ريكله وجد في نفسه القدرة لأن يطرح موضوعاً كهذا يتعلق بطبيعة تأثير الشعر على القارئ وعلى السامع ليثبذ عبر نصه بتجربة امتلاك المتلقي للشعر العربي المقرء والمسموع في آن ليرى أن في هذا اللون من الفن القدرة على التأثير الأفضل لإفادته من حاستي الإنسان السمعية والبصرية.

السؤال هنا: هل يتمثل أحدث الحديث من الشعر العربي (الآن) بتجربة الشاعر العربي القديم؟ أم أن القصيدة تقف عند العين فقط ولا تتعداها إلى الأذن؟ إذا كان الرد أن القارئ يستخدم الجهاز الأهم لفهم قصيدة اليوم (وهو الدماغ) وأنه يستبدل به كل الحواس، فالرد على ذلك أن الشاعر قد استخدم هذا الجهاز بكفاءة نادرة ولم يغفله أبداً. إن السؤال الأكثر حرجاً للشاعر المعاصر هو «ماذا يعلق في الذهن من قصيدة اليوم بعد القراءة؟ هل يستطيع أحد أن يستذكر أبياتاً ويتأملها ويعيدها؟ أكثر الشعر مصنوع حديثاً يقف عند حدود العين ولا يتعدى الذهن وإلى اللسان فأين الأشكال؟ في

أن يلغي صوته ويضعه في اللحن. لقد حاول الشعراء في هذه المدرسة المحتجة أو تلك إلغاء الكلمة وصولاً لصيغة التجريد الأسمى فاستخدموا الكولاج مع الجملة الشعرية واستعانوا بالصورة وبالمصق ولكن الشعر وكل الأنواع الثقافية لا يمكن أن تصل إلى التجريد وهي في سعيها لتحقيق هدف، ذلك أن الهدف تجسيد لفعل وعند ذلك يكون التجريد دافعاً للتجسيد من جديد.

الرؤيا الإبداعية

في مقالة معروفة للشاعر الألماني رينيه ماريبا ريكله نشرت تحت عنوان: «الصوت البكر» في كتاب «الرؤيا الإبداعية» قال: «في وقت من الأوقات عندما بدأت دراسة الشعر العربي الذي يبدو إن للحواس الخمس في نشأته دوراً متكافئاً متلازماً لفت نظري مدى قلة استخدام الشاعر الأوروبي المعاصر لهذه الوسيلة، بينما تنفرد بالسيطرة على كيانه حاسة واحدة هي حاسة البصر التي يتطلب منها فوق ما تستطيع». لم يكن ريكله يناقش حينذاك الشعر فقط بل تأثيرات الاكتشافات العلمية على مجمل حركة الإبداع وقد نشرت المقالة لأول مرة عام ١٩١٩، وفي ذلك التاريخ كان العالم قد أنهى منذ فترة وجيزة الحرب الكونية الأولى

ويلامس جونسون حاسة اللمس في:
هل شعرت بصوف السمور
أو سبق أن أحسست بريشة البجعة؟
ويداعب تتيسون أحاسيس الشم والسمع
في:

وكثيراً ما تغذي الوردة القرنفلة .. بطيب
الصيف نسيمات الهواء المترنمة

إذن: هل نتقن التعريف إذا قلنا إن
الصورة الشعرية هي رسم قوامه الكلمات
وقد لامسته صفة حسية؟ من الواضح هنا
أن القارئ الكريم قد حدس ما رميت إليه
وأنا أستعير هذه النصوص، وحدس معي
أيضاً نسبة هذا التعارض بين هذا الرأي
ورأي ريكاله الخاص بالشعر العربي، ذلك
أن دي لويس قد تحدث عن تأثير الشعر
على الحواس بعامة وهو يبحث في الصورة
الشعرية لكنه يأخذ تأثير المقاطع الشعرية
على الحواس ملاحقاً استخدام الحواس في
تمثل الشعر وفي معاونة متذوقه على تمثل
القصيدة، وذلك ما قصده ريكاله عند حديثه
عن الشعر العربي الذي يقف اليوم فارساً
بلا جواد فقد انتزع منه الشاعر الحديث
تكامل الصورة وعمق تأثير القصيدة على
الإنسان.

الشعر أم في القارئ؟ وماذا يعني كل فن جميل
إذا تجاوز الإنسان ولم يكن من أجله، بل من
أجل إرضاء نوازع الشاعر ذاته؟ يقول برادلي
(ص ١١٢ من الصورة الشعرية) ما نصه:
«إذا أردنا للقصيدة أن تكون شيئاً عظيماً
فيجب أن تكون ذات علاقة بالحاضر ومهما
يكن موضوعها فيجب أن تعبر عن شيء حي
في الذهن الذي تصدر عنه والأذهان التي
تتلقها وأينما يكن جسمها فيجب أن تكون
روحها». وإذ يستعين مؤلف الكتاب الناقد
دي لويس هذه العبارة في فصل «الصورة
الحية» فإنه يشير في الهامش إلى قول الناقد
ماثيو أرنولد عند خلق قطعة أدبية فذة فلا
بد من توفير قوتين: قوة المرء وقوة اللحظة،
وذلك كلام يركز على التبسيط الذي قاله
برادلي فهل يتمثل شاعرنا ذلك وهو يكتب
قصيدته؟ يقول دي لويس في طبيعة الصورة
الشعرية في ص ٢١ من الواضح أن الصورة
-الشعرية- يمكن أن تستقى من الحواس
أكثر من استفادتها من النظر إذ إن (كلير)
يخاطب السمع وكذلك النظر عندما يصف
(طائر الكركي) بقوله:

تغير صرختها الحزينة المتقطعة خلال

رحلة طويلة إلى السماء الكثبية

صياغة النص

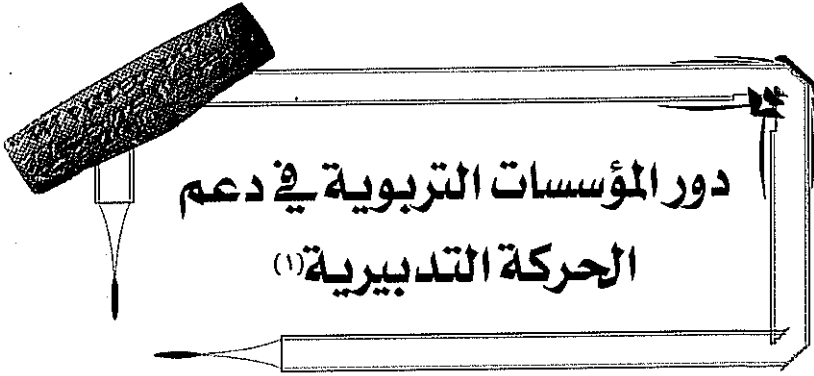
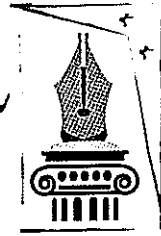
كيف يمكن للمبدع أن يصوغ نصه الشعري وهو يعرف حجم قدرته الذاتية على توصيل الهدف بالكلمة؟ على أساس هذه «القدرة» في التوصيل تتبني مهارة الشاعر وتأخذ حجمها ودرجتها والاختلاف يتم بين شاعر وآخر على أساسها فالجميع يعرفون حروف اللغة ولكن العبرة في كيفية استخدامها. إننا لا يمكن أن نختلف حول دقة الفقرة السابقة ولكن الذي نختلف عليه هو الموقف من القارئ والمستمع، موقف المبدع من المتلقي فهل نجد ذلك التواصل الحميم بين الشاعر وسامعيه ومتذوقيه؟

هل وضع شاعر اليوم في مهمته الانزواء في الأوراق الملونة مسترخياً مع مستهلكه أمام مدفأة المنزل أم أنه ما زال على حيويته باعتباره الصوت الإبداعي الأول الذي اعتاد أن يواجه القراء في ساحة عامة ويثير عواطفها؟ إننا نستهلك شعراً و«نستهلك» مسلسلات فهل بقي من صنوف الإبداع

في مخيلتنا ما يطرد أحداث مسلسلات التلفزيون المصنوعة في أوروبا مرتدية ثياباً عربية؟ كيف تستطيع القصيدة أن تستعيد طاقتها على الدخول الدائم في الأدمغة؟ إن تجربة المبدع ملك القارئ أخيراً رغم أنها ملك المبدع أولاً، وهنا ينبغي أن يحرص طرف المعادلة الأول على حسن تأثيره على طرف المعادلة الآخر. إن محاولة الشعر الدائبة للتخلص من جلده الموسيقي المتعارف عليه ما هو إلا محاولة للإبهار الشكلي فقط بل لضرورة البقاء متوهجاً -كنوع أدبي- في عين وذهن القارئ مع الأخذ بظروف التغيير الثقافي- الاجتماعي من عصر لآخر. وإذا كان الشعر يقود دوماً عمليات التغيير في البنية الشكلية ساعياً لأن يتشكل من جديد فإنه يفعل ذلك لوجود تغيير حضاري أيضاً وهو بذلك يقصد القارئ أولاً لأنه ينشد حاجته لتتبع إيقاع هذا العناء الثقافي والوصول به إلى إيقاع العصر.



آفاق المعرفة



منيف محمد وحود

يرجع اهتمام السلطات المحلية بشؤون التربية إلى عام ١٦٤٢ — ١٦٤٧م، حينما أصدرت مستعمرات (ماساتشوستس قوانين تطالب فيها كل مدنها بإنشاء مدارس لتعليم أبنائها القراءة والكتابة والديانة)^(١). وكانت تتقيد هذه المدارس الدينية عادة بالمناهج السائدة في الإقليم الذي تعمل فيه، مع إضافة التربية الدينية. وكانت تملك هذه الكنائس التدبيرية وتدير عدة مئات من المعاهد والكليات والجامعات في الولايات المتحدة الأمريكية، ففي عام ١٩٨٢/١٩٨١م بلغ عدد معاهد التعليم العالي التي لها صلة بالكنائس

✻ كاتب الموضوع: منيف محمد وحود

✻ العنوان: دور المؤسسات التربوية في دعم الحركة التدبيرية

فهمت على جعل الوهم حقيقة والخرافة واقع ملموس لكل الوسائل ومن أهمها ما ابتكرته العقلية الصليبية الصهيونية من إعلانهم في جريدة اللوموند عن لعبة ستكون لعبة أطفال لعام ١٩٨٥م من دون منافس، واللعبة (مصنوعة في إسرائيل وهي عبارة عن (ماكيت) مكون من أجزاء، يقوم الطفل بتجميعها وتركيبها بسهولة لتكوين أنموذج لعبد القدس الثاني (بنسبة ١:٣٧٤) أو هيكل سليمان^(١) فإن اليهود يلجأون إلى مثل هذه اللعب بالنظر إلى تأثيرها التربوي على الصغار.

وهذه السياسة التربوية تكشف عن نواياهم الخبيثة التي تهدف إلى هدم المسجد الأقصى لإقامة ما يسمونه (المعبد الثاني) وهم مصممون على جعل الخرافة حقيقة واقعة بكل الوسائل ومن أهمها تشيئة جيل يهودي ليكمل الحرب الدينية المنسية في العالم الإسلامي.

واللافت للنظر أن هذا الإعلان كان موجهاً للكبار والصغار كما يتوضح ذلك من خلال صورة الإعلان. حيث أظهرت بحوث استطلاعية عديدة (انحياز غالبية المعلمين والمدرسين في المدارس الأميركية (بمراحلها المختلفة) إلى وجهة نظر الصهيونية والكيان

(١٩٧٨ معهداً، من بينها ٧٢٢ معهداً تم تنظيمها باستقلالية تامة من قبل الكنائس وخاصة البروتستانتية منها التي ملكت أكثر من ٤٥٠ معهداً)^(٢).

كما يبرز تصاعد دور الكنيسة وتأثيرها في المجتمع واتساع مدى نمو التعليم الديني، سواء على شكل زيادة عدد المدارس اليومية أو في عدد التلاميذ الملتحقين بها، ففي عام ١٩٨٠م بلغ (عدد المدارس الدينية ١٨ ألف مدرسة تضم أكثر من مليوني تلميذ بينما كان عدد المدارس الدينية اليومية لا يزيد عن ١٢٣ مدرسة تضم ١٢ ألف تلميذ)^(٣)

وانطلاقاً من المثل القائل المنقول عن ابن عبد البر القرطبي (إن التعليم في الصغر كالنقش في الحجر، وإن التعليم في الكبر كالكتابة على ظهره)^(٤)، فإن تعليم هذه الأفكار للأطفال في الصغر تساعد على ترسيخها في أذهانهم وعقولهم في الكبر ومن الأمثلة على ذلك وليس على سبيل الحصر فمنهم بفقور الذي تأثر بتربيته عندما كان صغيراً فسعى في كبره لتحقيق ما تعلمه في مدرسته، لذلك ساهم في وعد اليهود في إقامة دولة يهودية في فلسطين.

لقد أرادت التبديرية تشيئة جيل صهيوني يكمل الحرب المستمرة ضد العالم الإسلامي

وكنت أستمع إلى قصص العهد القديم حول

استيطان العبرانيين في فلسطين»^(١٢)

إن التربية تتوجه إلى ذهن حر حين

تعرض عليه الأفكار يمكنه أن ينقدها

ويقبل بها أو يرفضها ولكنه كان يريد غرس

بعض الأفكار في ذهن الطفل بغض النظر

عن موافقته، فإن السلوك التربوي الشرير

الذي بعته الصليبيون الجدد لم يقتصر على

صليل السلاح ولكنه كان قبل كل شيء شراً

ثقافياً. فالخطر ليس في الفكر الديني

وإنما بثقافته اللاحقة التي نحت بالآيات

سياسية، وليس عقليات الدين، ويؤكد هذا

الرأي سياسة إسرائيل التهودية في كتب

الاجتماعيات المقررة في المرحلة الإلزامية

في النقاط التالية: (أولاً: إيهام الطالب

العربي بأن فلسطين أرض يهودية منذ القدم

والعمل على طمس معالم عروبيتها، وتظهر

هذه الناحية في جميع مواد المنهاج وتعبّر

عنها كتب الاجتماعيات بعدة طرق، منها:

- استبدال أسماء الأماكن والأنهار

بأسماء عبرية.. مثل صفات بدل صغد.

- محاولة إظهار علاقة تاريخية

بين الأماكن الجغرافية في فلسطين

والعبرانيين..

- توجيه الطلاب لما يوهم بأن فلسطين

العنصري. وقد اقترن لديهم اسم العرب

والفلسطينيين بصفات تدل على الكراهية

والازدراء والإرهاب.. إلخ^(١٣)، فيما المعلم

في أذهان تلاميذه تلك الكراهية نحو العرب

والمسلمين.

وتضيف هالسل سبباً آخر لتأثرها

بعقيدة القديسة الصهيونية فتقول: إن من

أسباب معرفتها لها (أنها في أثناء صباي

كنت أستمع إلى المبشرين وهم يربطون

الكتاب المقدس بأعداء الله. استمعت إلى

قصص مجازية وروحانية وأسطورية حول

يأجوج وماجوج، من دون تحديد مواقع

يمكن رؤيتها على الخريطة).^(١٤)

ولعل أبرز التأثيرات الأوروبية، على

التعليم الأمريكي، خلال القرن التاسع عشر،

(إنشاء مدارس الأحد^(١٥) التي أقتبس نظامها

من انكلترا).^(١٦)

والجدير بالذكر أن هذه المدارس انتشرت

لغرض (نشر التعليم المسيحي).^(١٧)

وقد برز أثر تربيتها على هالسل منذ

صغرها عندما كانت تنردد على مدارس

الأحد، التي تضمنت مناهجها كتباً كما

تقول: «صوراً ملونة عن مناطق بعيدة وعن

رجال ملثمين يلبسون قفاطين فضفاضة،



يهودية منذ القدم وأن اليهود كانوا يقطنونها طوال العصور..

ثانياً: تهيئة نفسية الطلاب العرب لنوايا إسرائيل التوسعية ثم إدخال في روح الطالب بأن هذا التوسع أمر طبيعي).^(١٣)

ويبدو أيضاً في تبديل في الرؤية حول الإسلام منذ أحداث أيلول ما بين اتهام الفكر والفقہ الديني بالإرهاب، فإننا لا نعاني خللاً بالعقائد الدينية وإنما بتماقتنا حولها، لقد نشأ تسميم العقل الأوروبي، كما شوه قادة الأوروبيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع

الجاهلة في الغرب. في ذلك الحين استقرت الفكرة المضحكة في عقول الأوروبيين من أن الإسلام دين شهوانية، وأنه تمسك بفروض شكلية وليس تزكية للقلوب، لما بقيت هذه الفكرة حيث استقرت وفي ذلك الحين أيضاً (نبيذ الرسول محمد صلى الله عليه وسلم.. بقولهم كلبي^(١٤)).^(١٥) لقد بقيت هذه الفكرة

مسيطرة على عقول كثير من الأوروبيين ولا سيما في وقتنا الحاضر.

فقد تخيل طفلاً قد ربّي منذ أيامه الأولى تربية منظمة على سماع ألحان موسيقية تامة الأداء، إن هذا الطفل يشبّ وأذنه متعوده تمييز الأنغام والإيقاع. وإذا لم يصبح هذا الطفل في كبره قساراً على التأليف الموسيقي فإنه على الأقل يصبح

قادراً على فهم أعقد أنواع الموسيقى كذلك الحال في هذه المدارس الدينية، التي تحشو أذهان أطفالها بتلك الأفكار الغربية.

وكان دور هذه المدارس تشكيل طابع الطبقة الحاكمة في بريطانيا وأمريكا العظمى وصياغته. وقد اشتمل نظام هذه المدارس على وجبة يومية من التعليم الديني والعبادة المشيخية والدراسات الكلاسيكية، التي سيطرت على أذهان تفكيره لدرجة أصبحت فكرة الحلم مشروعاً يسعى إلى تحقيقه، لذا فقد شكلت (مواعظ بيبودي اليومية في أبرشية غرُتن في ساعات الصباح المبكرة، والتوجهات الواردة في حصصه الدراسية الدينية أساس تأملاته اللاهوتية والأخلاقية بعد بلوغه سن الرشد).^(١٦)

ولقد بين بعض العلماء الغربيين أن ظهور التطرف لدى هتلر إنما يعود لدراسته لبعض الأفكار الغيبية والعقائد الخرافية، فقد ترعرع هتلر كطفل في النمسا (على قراءة الروايات البطولية الشعبية للفرسان التيوتونيين).^(١٧)

واللافت للنظر أن معظم المدارس الإنجليزية في الولايات المتحدة تدرس النظام الديني ونظرية هرمجدون استناداً إلى دال كراولي.^(١٨) الذي بين عمق تأثيره هذه

الجامعات والمدارس على الأجيال القادمة فقال: «إنه ما بين ٨٠ و ٩٠ بالمئة من الأساتذة والطلاب يدرسون سكوفيلد ويؤمنون بالخلاص وبنار هرمجدون النووية». ^(١٩) وإن كان معظم التلاميذ الإنجلييين يدرسون في منازلهم حيث بلغ عددهم حوالي نسبة ٧٥٪ من عدد الطلاب.

إن هذه التربية الدينية تبرز نموذجاً لدعوة تلك الديانات السماوية لايدولوجياتها، وكنتيجة واقعية لاختلاف فهم الإنسان لقضايا الغيب الذي هو العامل المشترك لكل الديانات بل العامل الأساسي فيها. ونلاحظ انعكاسها الإيجابية في المجتمع ويتحقق هذا عندما تتوجه خطبة الجمعة مثلاً إلى الجميع وفق القواسم الإنسانية المشتركة وأولها معرفة الله وطاعته وترسيخ القيم الأخلاقية الإيجابية وتوضح الصورة الإيجابية عندما تكون مدارس الأحد متسعاً للجميع ضمن وظيفتها الاجتماعية كأحد حقول التربية لجيل يبحث عن المعرفة التي لا تقف عند حدود المعتقد، وإطار الاستيعاب طاقات جيل لا لون له سوى عمره الذي يوحد مفاهيمه وطاقاته لبناء مستقبله المشترك، وفي دراسة علمية ميدانية قام بها الباحث العربي الدكتور ميخائيل سليمان

(أيضهه Ivanhoo) وتاليسمان عندما كان صيباً، وإنه إعجاباً بالصليبيين الذين حرروا القدس من براثن الحكم الإسلامي»^(٢٢). إن للقصة دور هام في حياة الشباب الأمريكي وبخاصة لدى رجال السياسة، ويتوجب علينا ألا نشك في العقل الشعبي أكان قابلاً للاستشارة بالقصص والحجج الإعادية، غير أن جيلاً من اليهود الأمر كان مازال عاكفاً على (قراءة سنكلير لويس لم يعد مستعداً للعمل على أرض (المسيحية الشعبية Popular Christianity).^(٢٣) وقد كتبت أول رواية صهيونية في تاريخ القصة الإنكليزي، جورج إلبوت عام ١٨٧٤م روايتها المشهورة (دانيل ديروندا)، التي تتحدث عن أفضلية اليهود شهب الله المختار عن بقية الأمم وتتكلم عن (إمكانية وجود أنبياء وقادة بين اليهود، على غرار العهد القديم)^(٢٤). وتبدو فيها الشخصية اليهودية والترات اليهودي في مجدهما، فديروندا ورث نفسية أبيه وعقلية جده، مأسور برغبة غيبية في التعرف على اليهود، وهو يسمع عن عذاب أمه الأميرة، الذي تحول إلى مرض عضوي غريب، فيفسره رفضها لأن تمنح ابنها شخصية يهودية، وذلك بسبب خيانتها للدم اليهودي بزواجها

ونشرت تحت عنوان (صورة العرب في عقول الأمريكيين)، التي وضحت دور الصحافة والمدارس في ترسيخ معاداة العرب فقال: «إن الكتب المدرسية الأمريكية المقررة في المدارس الثانوية في الولايات المتحدة الأمريكية ظهرت صورة المواقف الداعمة للكيان الصهيوني»^(٢٥) فتقوم المناهج الدراسية الأمريكية بتزييف تاريخ فلسطين واقتصاره على الوجود اليهودي فيها، فيشير أحد الفلسطينيين إلى الأمريكيين والأصوليين حيث ينكرون الوجود الفلسطيني في فلسطين، وكأن فلسطين حق لليهود وليس للعرب حق فيها وذلك من خلال قوله: «أن فالويل وأتباعه يقيمون صرح المسيحية على قصص الأرض المختارة للشعب المختار، كما وردت في العهد القديم، يتظاهرون وكأننا لسنا هما»^(٢٦).

ومن المناهج التي ساعدت على نشوء هذا الفكر التدييري أدب الأطفال الذي ترك انطباعاتاً في عقول الشباب في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين. وقد عبر عن تأثيره من ذلك عضو مجلس الشيوخ الأمريكي عن ولاية ماساتشوستس هنري كيت لودج في خطاب ألقاه في عام ١٩٢٢م قائلاً: «إنه قرأ قصص ولستر سكت مثل

الرب والخلص).^(٢٦)

ولم يقتصر الأمر عند القصص بل تعداه إلى القصص الشخصية المنبثقة من التجارب الذاتية، التي تجد طريقها إلى أذهان الأطفال لأن هذه القصة تكون مرتبطة بالواقع وهذا ما ييسر فهمها فلا تحتاج إلى إيضاح أو توضيح وبين التربوي الأمريكي ولیم جيمس أثر هذه القصة على من يستمعها فقال: «إن التجربة الدينية التي تبدو تأكيداً للثقة، تأتي غالباً على شكل إلهام فردي وشخصي، ولعل أحسن ما يمكن أن تجربة لولادة الثانية هو من خلال القصص الشخصية».^(٢٧)

وأست الكنيسة الأمريكية الجامعات بغية تحقيق غايتها وتعليم الأجيال الملتحقة بها على أسس مبادئ الفكر التدييري وتوفير التعليم الديني، وقد كان من أشهر هذه الجامعات وأوائلها:

١- جامعة هارفارد Harvard University،

أسست في ١٦٣٦م التي أسست (بهدف تثقيف القساوسة البيورتان).^(٢٨) والتي كانت قد منحت أول شهادة دكتوراه بعنوان اللغة العبرية هي لغة الأم الأصلية. وكذلك جامعة ييل Yale في عام ١٧١٠م.

من مسيحي روسي. فتبدو الرواية كلاً عضويًا بالطريقة التي تتعقب فيها جورج إليوت تأثيرات هذين الشعبين الإنكليزي المسيحي واليهودي اللذين يمثلان نصفي الرواية. ويتجلى ذلك من خلال موقف ديروندا من الصراع الذي يعيش فيه، بين ما تربي على العادات المسيحية وبين أصوله اليهودية، ويكون واضحاً في جواب ديروندا عن سؤال أمه الساخر عما إذا كان سيهجر كل ماهو إنكليزي، فقال: «هذا مستحيل لا يمكن نزع تأثيرات تربيتي. لا يمكن للتعاطفات المسيحية التي نشأت فيها أن تموت في نفسي».^(٢٩)

ولأجل ذلك ركزت التدييرية في تعليم أولادها على نظرية التكوين وأكدت بأن الاحتباس الحراري مظهر من مظاهر عودة المسيح.

ومن هذا الجواب نلاحظ آثار التربية الدينية في الصغر. ولأجل تلك الغاية ركز أهم رواد التربية الأمريكية عاموس برونسون ألكوت على آداب الأطفال فقد ألف كتاب (محادثات مع الأطفال حول البشارة)،

وحاول أن يركز في أفهام الأطفال مفهوم البشارة. حيث تجدر الإشارة أن البشارة تعني (الأنباء السارة عن المسيح ومملكة

فيها، تشمل الإيمان بالقدوم الثاني للمسيح ومبادئ الألفية. (٣٢)

وتبرز أهمية جامعة الحرية أن عدداً كبيراً من الأشخاص المرموقين من حقول المجتمع ألقوا خطاباً في هذه الجامعة ومنهم الرؤساء ريفان وبوش وكينيدي وغيرهم من الزعماء السياسيين. ولدى فالويل من رجال الدين والتابعين له من أكثر من ١٢٠٠٠٠ واعظ وهم يدعمون سياساته الدينية والسياسية والاجتماعية. ولم يقف الأمر عند حدود جامعة الحرية بل كانت تقوم مؤسسات كبيرة ونافذة بتدريس العقيدة القدرية، بما فيها كلية اللاهوت في دالس - حيث درس هول ليندسي- ومؤسسة مودي الإنجيلية في شيكاغو والكلية الإنجيلية في فيلادلفيا، والمعهد الإنجيلي في لوس أنجلوس، وحوالي ٢٠٠ كلية ومعهد آخر وكلية جوب جونز. وعندما يتخرج هؤلاء الطلاب (يتبوؤن مراكز كهنوتية. ويبشرون في كنائسهم بعقيدة سكوفيلد أو يدرسونها في مدارسهم الإنجيلية الخاصة). (٣٣)

٣- معهد أركنساس لدراسات الأرض المقدسة؛

يعد من أشهر المعاهد المتصهينة يوجد مقره في شيروود. وذلك باعتباره كلية

٢- كلية الحرية المعمدانية Liberty Baptist College

وقد أسسها فالويل في عام ١٩٧١م كلية في مدينته التي تقع في كنيسته، التي أسماها كلية لينشبرغ المعمدانية، ثم أبدل اسمها إلى جامعة الحرية المعمدانية ثم تحولت إلى جامعة الحرية. وهي تتألف من عشرات الأبنية على أرض تتجاوز عشرات الهكتارات، وتتكون من أربع كليات لاهوتية وأكاديمية، ويتابع آلاف الطلاب دراستهم الدينية في الجامعة فيخرجون ليعملوا وعازلاً في الكنائس الأصولية، وقد بلغت موازنة هذه الجامعة (عام ١٩٨٤م ٣٠ مليون دولار ورصد ١٠ مليون دولار لأبنية جديدة). (٣٤)

ويتعلم الطلبة من خلال هذه المناهج المفاهيم الصهيونية لمسائل إسرائيل واليهود، مختلطة بدعاوى وذرائع سياسية واستراتيجية معاصرة، تقدم تعليماً عاماً، وتوفر مناخاً دينياً مسيحياً^(٣٥) لطلبتها. وتشمل برامج الدراسة فيها العديد من التخصصات، من بينها (العلوم العسكرية، والتربية، واللاهوتية والعلوم الاجتماعية والسياسية.. وتمنح هذه الجامعة دبلوم الدراسات اللاهوتية أو الكتابية). (٣٦) ووضحت المطبوعات التي تصدر عن الجامعة بأن مبادئ الدراسة

دور المؤسسات التربوية في دعم الحركة التبديرية

في تأسيس مدارس منفصلة للبنين في رام الله بفلسطين.

ولم يتوقف الأمر عند المدارس والجامعات بل تعداه إلى المخيمات الكشفية عند الأطفال وكانت تتم تلك المخيمات تحت عنوان «The Christ Coming Soon» وكانت تشرف على تلك المعسكرات القس بيكي فيشر التي كانت تسعى لإعداد جيش الله من خلال أولئك الأطفال.

ومن جملة ما تضمنته تلك الأقوال التي ريت الأطفال عليها هي قولها «إن الناشئة لديهم التزام بقضية المسيح كالتزام أولئك بقضية الإسلام».^(٣٦)

ومن تلك الشحنات العاطفية التي كانت تؤثر بها على عقول الأطفال تأكيدها على لحظة تحقيق تلك النبوءة، واللحظة لتحقيق تلك الوعود في استعادة الأرض فلسطين.

وقد تجلى أثر هذه المعسكرات واضحاً على تربية الأطفال لدرجة أن الطفلة «هيفي مايتا المسيحي» فضلت الموسيقى الدينية على حفلات الروك، تلك الموسيقى التي كان يتراقص على أنغامها الأطفال مع معلمتهم بيكي وألحان الأرغن ومنها التالي:

الله الله الله
الله في صهيون
الله الله الله
الله في صهيون

متخصصة ويمتدح شهادات جامعية غير معتمدة حول تاريخ الشرق الأوسط (تطلب أبرشيات الميراث الإبراهيمي في هيوستن، من المسيحيين من أن يصلوا أيام السبت وأن يلتزموا بالاحتفالات اليهودية).^(٣٤)

ولم يكتف نشاط التربوي على أمريكا بل أصبح البعض من المبشرين من الولايات المتحدة في تلك الفترة على صلة وثيقة تماماً مع العالم العربي، وبدؤوا في ترسيخ عادات وتقاليد في تثقيف وتعليم العرب المحليين.

فأسس البروتستانت في الولايات المتحدة بعثات تعليمية على امتداد الأناضول وسورية، ابتداءً من منتصف القرن التاسع عشر، أصبحوا مدافعين نشطين عن

استقلال العرب. ومن هؤلاء البارزين من البروتستانت في الولايات المتحدة أولئك الذين أسسوا الكلية السورية البروتستانتية Syrian Protestant Church التي

أعيد تسميتها فيما بعد باسم الجامعة الأمريكية في بيروت، التي قامت بتوفير فرص التعليم، وأسهمت (في زرع المفاهيم الأوروبية للقومية التي شكلت وقود اليقظة العربية).^(٣٥) وقد تطورت بعد ذلك شبكة

من تلك المدارس لتضاهي أي أمة غربية فساهمت تلك الجهود التبشيرية التعليمية،

الله الله الله في صهيون

سيأت النبوة

سأنطق بما تريد

سأنطق بما تريدني أفعله

باسم يسوع المسيح (٣٧)

ولا يخفى علينا شدة تلك الأفكار المتطرفة على الأطفال حيث كانوا يعلنون بأنهم مستعدون ليكونوا في صفوف جيش المسيح وأنهم مستعدون ليخوضوا الحرب في سبيل عودة مخلصهم.

إن هذا الأمر بدي واضحاً لدى المسلمين كذلك من خلال «الكتاتيب» التي عرف عنها ترسيخ العقيدة الدينية في عقول كثير من الأولاد المسلمين وهو الذي ما يساهم إلى حد كبير في نشوء الأصولية المتطرفة.

وتوسعت عظمات المعلمة لتؤثر عليهم من خلال نظرية هرمجدون وعودة المسيح فقامت بتعليمهم نظرية التكوين وربط هذه النظرية بمفهوم الإيسكاتواوجيا الغربية فربطت تاريخ الخلق - جنة عدن، كان منذ ستة آلاف سنة. وتعليم أبنائهم بأن الأمة الأمريكية تأسست على القيم المسيحية اليهودية.

الهوامش

- ١- التبديرية: هي كنيسة نشأت في منتصف القرن التاسع عشر على يد القس جون درابي في الولايات المتحدة والتي تتخذ من نظرية هرمجدون وعودة المسيح أيديولوجيا أساسية لها في دوغماتيتها. وإن كان لهذه العودة الثانية للمسيح من شروط أهمها عودة اليهود إلى فلسطين وإقامة دولة إسرائيل فيها تمهيداً لحدوث معركة هرمجدون.
- ٢- علي، عيسى وحلاق، محمد: التربية المقارنة لطلبة دبلوم التأهيل التربوي، (جامعة دمشق، مديرية المطبوعات الجامعية، ٢٠٠١م)، ص ٧٩.
- ٣- الحسن، د. يوسف: البعد الديني في السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي، (بيروت- مركز الدراسات الوحدة العربية، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م)، ص ٧٢.
- ٤- المصدر نفسه.
- ٥- جميل، بدیع: صفحات مشرقة في التربية العربية، (الحسكة، دار بلقيس، ط١، ٢٠٠٤م)، ص ٨١.
- ٦- مجلة الأمة القطرية: جمادى- ١٤٠٥هـ، ص ٤٠٢.
- ٧- د. الجراد، خلف: أبعاد الاستهداف الأمريكي، (دمشق- بيروت، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٤م) ص ١٨.

- ٨- هائل، غريس: يد الله، (ترجمة: محمد السماك، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م) ص: ١٣.
- ٩- ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر، التي بدأت بالانتشار منذ عام ١٧٨٠م، على أيدي الصحفي روبرت راكنز الذي أراد تنبيه الرأي العام إلى ضرورة تعليم هؤلاء الأطفال. وقد هدف من إنشاء مدارس لتعليم الأطفال الذين يعملون في المصانع طيلة الأسبوع. علي، حلاق: التربية المقارنة لطلبة دبلوم التأهيل التربوي، ص: ١٠٨.
- ١٠- المصدر نفسه.
- ١١- المصدر نفسه.
- ١٢- هائل: النبوءة والسياسة، (ترجمة: محمد السماك، بيروت، دار النفايس، ط٥، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م)، ص: ٣٧.
- ١٣- بشور، منير- يوسف، مصطفى الشيخ خالد: التعليم في إسرائيل، (بيروت، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، د: ط، ١٩٦٩م)، ص: ٢٠٨-٢٠٩.
- ١٤- وهي بالألمانية Mahound فوازن بين صورة Mohamed وصورة Mahound، إن ما ضمير الملك المتكلم (ضمير جر) وهاوند Hounded من Hund الجرمانية بمعنى الكلب وقد كان أولئك النايزون يتلاعبون بظاهر اللفظتين: ماهومد وماهوند.
- ١٥- أسد، محمد: الإسلام على مفترق طرق، (ترجمة: د. عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، د: ط، ١٩٧٨م)، ص: ٥٨.
- ١٦- مركلي، بول: الصهيونية المسيحية (ترجمة: فاضل جتكر، دمشق، دار قدمس، ط٤، ٢٠٠٣م)، ص: ٢٠٧.
- ١٧- مارسن، جيم: من يحكم أمريكا بالسر (ترجمة: منير أدلبي، دمشق، دار الأوائل، ط١، ٢٠٠٤م)، ص: ٢٢٧.
- ١٨- وهو قسيس في واشنطن، الذي كان أبوه عضواً للمؤتمر الدائم للمنديعين الدينيين الوطنيين.
- ١٩- هائل: يد الله، ص: ٥٣.
- ٢٠- الجراد: أبعاد الاستهداف الأمريكي، ص: ١٣.
- ٢١- هائل، غريس: يد الله، (ترجمة: محمد السماك، القاهرة، دار الشروق، ط٢، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ص: ٦٢.

٢٢- كرسستن، كاثلين: فلسطين في العقل الأمريكي، (ترجمة: مفيد عبدوني، دار قدامس، دمشق، ط٢، ٢٠٠٣م)، ص٥٣.

٢٣- المصدر نفسه.

٢٤- الراهب، هاني: الشخصية الصهيونية في الرواية الإنكليزية، (منظمة التحرير، مركز الأبحاث- وزارة التعليم العالي في سورية، د. ط، ١٩٧٤)، ص٥٨.

٢٥- الراهب: الشخصية الصهيونية في الرواية الإنكليزية، ص٧٣.

٢٦- شعبان، فؤاد: من أجل صهيون، (دمشق- بيروت، دار الفكر، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص٣٦٠.

٢٧- هاي، بيتر: موجز تاريخ الأدب الأمريكي، (ترجمة: هيثم حجازي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، د. ط، ١٩٩٠م)، ص٥٦.

٢٨- هائل: يد الله، ص٤٥.

٢٩- هاي: موجز تاريخ الأدب الأمريكي، ص١٠.

٣٠- واللافت للنظر أن مطبوعات هذه الجامعة تشير إلى أن الدراسات الدينية تدخل في جميع

التخصصات. فهناك سبعة مقررات تعليمية دينية مطلوبة في كل التخصصات الجامعية وهي

مقررات إجبارية ليست اختيارية، وهي تضم الآتي: (مقررين تعليميين في العهد القديم، مقررين

تعليميين في العهد الجديد، ومقررين تعليميين في اللاهوت (Theology) ومقرراً تعليمياً في

مذهب العصمة الحرفية (مذهب من مذاهب البروتستانتية التي تؤمن بحرفية تفسير الكتاب

المقدس). ٤٣. Liberty University Cotaloge, p.

31-Liberty University. Cotaloge. 198681- -Lynchberg. Va. P.P.643-.

٣٢- ومن الجدير بالذكر أن هذه المواد التعليمية المقررة في الجامعات تضم (التاريخ اليهودي، والشعر

العربي والعهدين القديم والجديد، واللغة العبرية وصولاً إلى إسرائيل وقيامها وأوضاعها. Ibid.

٦. P

٣٣- هائل: يد الله، ص٥٣.

٣٤- هائل: المرجع السابق، ص٩٤.

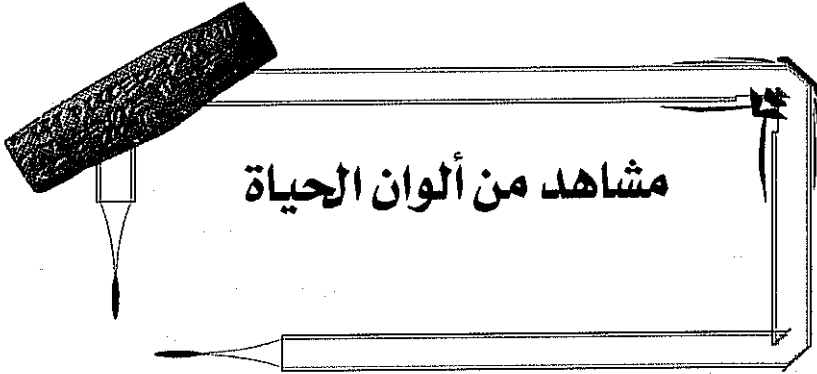
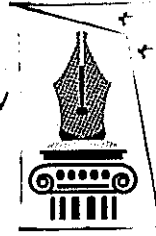
٣٥- مركلي: الصهيونية المسيحية، ص١٣٦.

٣٦- قناة الجزيرة الوثائقية، برنامج معسكرات يسوع ١٨/٦/٢٠٠٧م.

٣٧- المصدر نفسه.



آفاق المعرفة



٣٤

عبد الباقي يوسف

خصوصية العلاقة بين المعلم والتلميذ

المعلم في نظر تلاميذه هو عالم من المعرفة والنضج والضوء، وعلى هذا المفهوم يتولد شعور بالتبجيل والتقدير في نفوس هؤلاء التلاميذ تجاه معلمهم، فهو يعرف ما لا يعرفوا، ويدرك ما لا يدركوا، ويرى ما لا يروا، والتلميذ في نظر معلمه مهما كان

متقدماً في الصفوف فإنه مثل طير وليد يتعلم الطيران للتو، ولذلك فإن أي تلميذ وفي أي مرحلة دراسية يحب أن يكون معلمه رؤوفاً.

ومهما يكن فإن التلميذ يبقى يلمس شيئاً من الأبوة التربوية في شخصية وسلوك معلمه إلى جانب منارة المعرفة وشعلة الوعي، ولا يكون المعلم ناجحاً

✻ كاتب وإعلامي سوري

٤٥ - العمل الصحفي، الفنان رشيد شمس

يلبثان في بحث مستمر عن مصادر التطوير الفكري والتثقيف الذاتي.

يطور المعلم دائرة معارفه بالاطلاع والمناشط التثقيفية والاجتماعية والتربوية، فهو لن يؤدي وظيفته المعرفية والتعليمية بصورة حسنة ما لم يكن ملمماً بتفاصيل إيقاع المجتمع الذي يقوم فيه بهذه المهمة البالغة الخطورة والحساسية. المعلم هو إمام للمعرفة، شعلة استنارة متقدة، وهو شخص متكلم بامتياز ومتقن لألفاظ التأثير والإقناع، يمضي وقتاً طويلاً في الحديث والتمهيد لدرس جديد، ثم يتولى شرح هذا الدرس وفق مفهومه وتطلعاته المستقبلية فيستأنس لحديثه التلاميذ إلى جانب شعورهم بالمتعة لاكتساب معارف جديدة والتخلص من الأميتين التعليمية والمعرفية. الإعجاب هنا يؤدي دوراً بالغ الأهمية، فإعجاب التلميذ بأسلوب وشخصية المعلم ييسر المهمة بشكل أفضل.

الإعجاب يأخذ ترسخه في الذات البشرية أكثر مما يترسخ الحب، بل إن الحب هنا يتولد من الإعجاب بذات الشخص وقدراته وملكاته وهيمنته الفكرية، والإعجاب هنا بالنسبة للتلميذ هو شكل متطور من أشكال القدوة الحسنة، ومن جهة أخرى فإن هذا الإعجاب ذاته هو الذي يجعل أسلوب إعطاء

إلا على قدر ما يلمس شيئاً من البنوة في تلاميذه. عندما يدخل المعلم أي بيت يكون دخوله كدخول إمام، كان الناس ينظرون إليه على أنه إمام المعرفة ويفتحون أبوابهم أمامه دون استئذان ويسلمونه فلذات أكبادهم مطمئنين بأنه يحمل تجاههم مشاعر بابوية.

المعلم يقوم بمهمة اجتماعية وإنسانية وتربوية وبنائية سامية، إنه يضع لبنات الإنسان، ويبني عمارة المجتمع والمستقبل.

من هذه الوقائع الحميمة تكتسب شخصية المعلم وقساراً خاصاً لدى تلاميذه ولدى أغلبية الناس، ومهما كبر التلاميذ وبلغوا مراحل النضج الجسمي والفكري، بل حتى لو أصبحوا معلمين، فإن هذا الوقار يبقى يزين جدلية العلاقة التي تربطهم بمعلميهم، وتلبث ذكراهم عطرة طيبة في كل مناسبة، وقد يتحدثون لتلاميذهم هؤلاء عن تلك المزايا الحميدة والخصال الطيبة التي كان يتمتع بها معلموهم الكبار الذين انتقلوا إلى رحمة الله، أو الذين تقاعدت بهم السنون.

مهمة المعلم لاتنتهي لدى خروجه من باب المدرسة، أو من درس خاص، بل هي شبيهة بمهمة الأديب، أو لنقل الروائي، فهما

مختلف ألوان وأشكال التعبير حتى تضمن لنفسها الاستمرار والانتشار، وقد أدى هذا إلى ثورة هائلة في عالم الأغنية وعلى الأغلب /الفيديو كليب/، ثم إلى ظهور ثورة في الفتاوى، ثم إلى ظهور ثورة أخرى في عالم التحليل.

فكانت النتيجة هذا الكم الهائل من المغنين والمفتين والمحللين الذين غصت بهم مباني القنوات الفضائية وأدت بالتالي إلى ما أدت إليه مما ندفع ثمنه الباهظ الآن. وهنا أريد أن يكون التركيز بعض الشيء على ولادة ظاهرة المحللين السياسيين، وهو مصطلح جديد على أسماع غالبية الناس إذ إنه بدأ متداولاً بعد ظهور هذه القنوات، وهؤلاء على الأغلب تختارهم هذه القنوات من الجامعات أو من أوساط الكتاب والصحافيين، أو من مسؤولي التنظيمات السياسية.

إذن ماهو التحليل السياسي، ومن هو

المحلل السياسي ؟

عندما نقول التحليل فإن أول ما يتبادر إلى الذهن اسم فرويد المحلل النفسي الشهير، المقترن اسمه بالتحليل النفسي، إذن فهو كالتحليل الاجتماعي، والتحليل الديني، فيكون المحلل محلاً عندما يتمتع بما تمتع به فرويد ويونغ من علوم التحليل النفسي،

المادة مقبولاً أو مرفوضاً بالنسبة للتلميذ المتلقي، ففي بعض الأحيان لايسكن الطالب لأسلوب معلم بعينه في إعطاء مادة، ويسكن لأسلوب معلم آخر في إعطاء ذات المادة، أو أنه يستاء من طريقته في اختيار الألفاظ المعبرة، أو قيامه بحركات تخرجه عن وقاره في نظر الطالب.

ثورة القنوات الفضائية

ظهور القنوات الفضائية في عالم الشرق الأوسط منذ عقد ونصف فتح لنا نافذة نطل منها على مايجري في العالم، وبطل منها العالم على مايجري فينا، ولكن أي منجز هائل وخلال التاريخ البشري كان دوما لا يخلو من سلبيات يمكن أن تتفرع عنه فتكون في بعض التجارب أعلى من الإيجابيات التي اتسم بها ذلك المنجز.

لقد غزت القنوات الفضائية بيوتنا وعقولنا وأغلب أوقاتنا ولاأظن أن أحداً في عالمنا يمكن له أن يستغني في هذا الوقت عن هذه الأطباق السحرية، بل حتى العجري المتقل بكثرة في البراري والأرياف وهو الأمي غدا يحمل خيمته القماشية بيد وبالأخرى يحمل خيمته المعدنية الصلبة هذه.

أمام كل هذا الانفتاح الهائل لعالم القنوات الفضائية كان من الطبيعي أن تعتمد في برامجها الرئيسية على كوادرات هائلة من



وما تمتع به جان جاك روسو وابن خلدون من علوم التحليل الاجتماعي، وما تمتع به أبو حنيفة و ابن كثير من علوم التحليل الديني. يكون هذا المحلل قد اطلع على آلاف الكتب التحليلية للأحداث الكبرى التي وقعت في التاريخ، إضافة إلى توفر موهبة عميقة تضفي له معالم عمله، إذ إن الدرس لوحده لا يكفي هاهنا، فالمحلل السياسي يكون بحكم مهمته عالماً بشيء من شؤون الدول، ويكون على دراية كافية

بعلوم التاريخ، وعلى دراية بأجناس الفنون والآداب، وعلى دراية كافية بعلوم اللغة والتعبير والإقناع لأن كل هذه المعارف سوف تمكنه من حجته، فما لا يراه في شؤون الدول، يراه في التاريخ، وما لم يره في التاريخ يراه في الفنون والآداب. هنا يمكن للمتلقي أن يشعر بأنه أمام محلل سياسي بارع وأمام تحليل سياسي حق وغني بشواهد.

من هنا أستطيع القول بأن كل هذه الثورة التي فجرتها القنوات الفضائية في

عالم التحليل السياسي لم تتجح حتى الآن من تقديم محلل سياسي بارع استطاع أن يقدم بالفعل تحليلاً سياسياً عميقاً عن هذه الأزمات التي تمر بها بلادنا، بل على العكس فإن جانباً كبيراً من هذه / التحليلات / وهي على الأغلب وإن كانت لا تخرج إلا عن كونها آراء شخصية حسب الإمكان، أو حسب اعتبارات أخرى، فإنها تلحق الأذى بالبلاد والعباد، وتسهم في تأجيج الأزمات واتساع دائرتها ذلك إنها لاتأتي من مختصين في هذه المهمة.

أضعاف ما يكتب أو يتحدث، وعند ذلك يكون بإمكانه أن يستند على وقائع أحداث وقعت عبر التاريخ البشري لأن هذا التاريخ بطريقة أو أخرى يكمل بعضه البعض في سلسلة متواصلة.

المكتبات الإلكترونية

يتلقى المرء أصناف وألوان المعارف من خلال النهل من معين بطون الكتب، سواء استعار هذه الكتب أو اقتناها، وعلى مدى التاريخ كانت المكتبات هي الركيزة الأساسية الحافظة لهذا التراث الإنساني الذي ينهل منه الناس عبر الأجيال.

إذن المعرفة تكمن في بطون الكتب، وهي تصل بشكل موثوق إلى المتلقي الذي يتلقاها بالقراءة البصرية المباشرة، أو في بعض الأحوال يتلقاها من خلال السمع إن لم يكن قادراً على القراءة لأسباب بصرية، وكان عميد الأدب العربي طه حسين يعتمد على تلقي المعارف والعلوم من خلال ما تمليه عليه زوجته، فكان الاستماع دليله إلى القراءة. ولكن علينا أن ندرك بأن هذه الحالة مرتبطة بالقصور البصري، وبناء على ذلك يرتقي المرء أو ينحدر في تلقي العلوم والمعارف من خلال السمع.

في عصرنا الحالي وهو عصر التفجر المعلوماتي الهائل، والتفجر التقني الواسع

وهذا ماحدث على الأغلب في أحداث هذه المنطقة عندما كثر محللوها وتشتت رؤاهم.

فنكون بعض الأحيان أمام شخص يطل من هذه الشاشة أو تلك وقد تم وضع عبارة / محلل سياسي / تحت صورته وكأننا أمام طبيب يصف العلاج لمريضه دون أن يراه أو يجري عليه فحوصات حسية ولو أولية، ولكنه فقط يتحدث معه في الهاتف وبناء على هذا الحديث الهاتفي يصف له الأدوية، ويكون حاله كحال شخص أتى يفتي في الناس وقد قرأ جزءاً واحداً من القرآن دون أن يقرأ بقية الأجزاء، وبناء على هذا الجزء يأتي بالفتيا دون أن يدري بأن ثمة جزء قادم قد نسخ ما قد قرأ.

ولذلك أيضاً فإننا لانتردد من الاطلاع على التحليلات السياسية التي تردنا من مختصين غربيين، وهي بتقديري قد استطاعت أن تقدم تحليلات وافية ومن كل جوانبها حول هذه الأزمات التي تصيبنا وتصيب العالم من حولنا.

إننا في هذه الفترة أكثر ما نحتاج إلى تحليل سياسي ناضج يستوفي شروط التحليل السياسي وتشريحه للأحداث التي تواجهنا، وهذا لن يكون إلا إذا أمضى المحلل السياسي أغلب وقته في الاطلاع، أي أن يقرأ أضعاف

الكثيفة التي يبذلها الإنسان الذي لم يكن من قبل يقوم بكل هذه الأعمال المستجدة، وكتأكيد من عدم الاستغناء من الكتاب الورقي، نرى البعض يطبع هذه الملفات الإلكترونية ورقياً من أجل التلقي المتأني من الورق الذي يكون أكثر تركيزاً، وهناك بعض المكتبات الإلكترونية تفصح عن أعداد المواضيع المطبوعة ورقياً من قبل الزوار.

إذن إنها ليست قطيعة بين المكتبتين قدر ماهو تواصل وتكامل في مهمة نشر العلوم والمعارف والثقافات في الناس، وكذلك بغية سرعة الوصول والتيسير وتجاوز بعض المعوقات التي تقف حائلاً بين القارئ والكتاب الورقي الذي قد لايتوفر في بعض المكتبات.

في غالبية دول العالم، يحصل المؤلف على حقوق التأليف عندما تقوم مكتبة إلكترونية بنشر كتاب له، بل حتى عندما يقوم موقع إلكتروني بإعادة نشر موضوع مأخوذ له من صحيفة، ولذلك نرى حتى بعض مواقع البحث في العالم تقدم اسم المسادة، واسم المؤلف مع نبذة مختصرة من المادة فقط من أجل التوثيق.

ولكن ما يحدث في بعض مكتباتنا الإلكترونية هو أن المكتبة الإلكترونية أو المنتدى، أو الموقع يقوم بأخذ النصوص

بدأت مرحلة أخرى من مراحل تلقي المعرفة، فتقدم شبكات الإنترنت أعداداً كبيرة من المكتبات الإلكترونية التي تعرض كتبها لزوار هذه المواقع.

أريد أن أقول هنا أن المكتبة الإلكترونية ليس بوسعها أن تغنينا بأي حال من الأحوال عن المكتبة الورقية التي هي المكتبة الأم والتي يمكنها أن تستغني عن المكتبة الإلكترونية كونها كانت موجودة في الأصل، بينما كانت المكتبة الإلكترونية هي ابنة شرعية لهذه المكتبة الأم لاغنى لها عنها، ثم أنها تعتمد على هذه المكتبة فتأخذ منها ما تشاء فتعرضه بصورة إلكترونية، وهذا بحد ذاته هو دعم وتعاضد للمكتبة الورقية، فهي من خلال هذه الشبكة تستطيع أن تصل إلى شرائح القراء كافة سواء في أعمالهم، أو في بيوتهم، أو حتى في مقاهي الإنترنت دون أي عوائق وبهذا الشكل الميسر، كما يمكن تحميل ملف الكتاب على جهاز الهاتف الخليوي، وقراءته في الأسفار، أو في أي مكان يشاء المرء، وهذا يكون قريباً من كتاب الجيب.

هذا يحدث بسبب مستجدات العصر، وتراكم الأعمال التي تقع على عاتق الناس، فمعلوم أن الحياة تتطور بشكل ملحوظ في مختلف المجالات، ولايأتي ذلك إلا بالجهود

بين الاستعمار.. والاستعمار

ربما ليس ثمة أجدى وأفضل من أن يقوم المرء بعملية استعمار حقيقية، وعندما فقط يؤدي وظيفته على وجهها الكامل، وكلما تتسع رقعة استعمارها يكون قد ارتقى درجة في سلم هذه الوظيفة التي أتى من أجل أن يؤديها.

والحقيقة فإن هذا ما حدث عندما تسلّم الإنسان الأرض لأول مرة وكانت بحاجة إلى قرون من العمل والجهد حتى يستطيع هذا الإنسان أن يبني أحلامه وآماله ويفكر أن يجب أحفاده على هذه الأرض، وكذلك ينظر إلى مستقبل أمن لسلالته. عندئذ وأمام هذا الواقع خطرت له الفكرة المجدية وبدأ بتفويضها ووضع لبناتها الأولى، فكانت تلك اللبنة هي الأرضية الخصبة التي انطلق منها الإنسان نحو استعمار حقيقي ومثمر لهذه الكرة التي غدت مستعمرة حقيقية للإنسان وغدا جديراً بها وغدت جديرة به في حميمية متكاملة، فهذا ابن الأرض، وتلك أرض الإنسان. والدليل أنه أمضى عليها ملايين السنين دون أن يضجر منها ودون أن تضجر منه وهو ما يزال يستعمرها وهي ما تزال تهبه كنوزها الخفية. قام بفلاحتها وزراعتها واستخراج ثروتها، واستثمار مزاياها وبذل كل ما بوسعه من

الإبداعية بمختلف أجناسها ونشرها إلكترونياً دون العودة إلى مسألة حقوق التأليف الإلكتروني.

ثمة أمر لابد التويه إليه بهذا الصدد، وهو أن هذه المكتبات الإلكترونية لا تقوم بإعارة الكتب، بل تبيعها لزوار الموقع، وبذلك تتجاوز على حقوق المؤلف، فهي مكتبات ودور نشر في الوقت عينه بحكم وجودها على الشبكة الإلكترونية.

وهذا يأتي حتى على كتب التراث والمخطوطات النادرة، وكذلك المؤلفات المترجمة، فنقع على كل ما يمكن البحث عنه في هذه المكتبات التي هي عكس المكتبات الورقية التي تهدف إلى نشر الوعي المعرفي والثقافي والاستتارة، إضافة إلى أنها تعبر الكتب بشكل مجاني بما يشبه / الوقف /، في حين أن المكتبة الإلكترونية لا تقدم هذه الخدمة المجانية في الإعارة.

وعلى العموم تبقى روح هذه العلاقة بين المكتبتين هي روح تكاملية رغم بعض الفوارق، ويبقى خير جليس في الأنام كتاب مطبوع على الورق.

تبقى العلاقة هي علاقة تكاملية بين المكتبتين في وقت لم يعد بإمكاننا الاستغناء عن المكتبة الإلكترونية، كما أنه لا يمكننا الاستغناء عن المكتبة الورقية.

لإنسان يستعمرها، وتكون مستدمرة لإنسان يستدمرها، وهو إما أن يكون مستعمرأ أو يكون مستدمراً.

ورد في القرآن الكريم : / هو الذي أنشأكم في الأرض واستعمركم فيها / .

وهذا لا يعني أن الأرض كانت عامرة فأتى الإنسان ودمرها على قدر ما يعني أن الأرض كانت قاحلة وكان على الإنسان مهمة استعمارها لتكون صالحة للإقامة، وتصبح على نحو أفضل من الخضار والأبنية ووسائل النقل والتظافة، أي أن تغدو مكانا آمنا للترفيه حتى يستطيع أن يعيش عليها برفاهية.

طرائف من عالم السرقات الأدبية

ثمة أناس يرسمون لسرقة الشمس في وضع الظهيرة، وآخرون يرسمون لسرقة القمر الـ ١٤ بعد أن ينتصف الليل بنصف ساعة.. لصوص فنون عامة، لصوص آداب عامة، أينما وليت وجهك في عالم الفنون والآداب فثم وجه لص جاء على أبواب الإبداع متطفاً ولدوافع عديدة.. وأحياناً نجد لصوصية يبررها صاحبها تحت شعارات مثل: التناص، أو الإسقاط، أو توارد الخواطر.. إلخ.

في عالم الاقتصاد يقال: من /يشبط/ /إبرة، يشبط خيطاً، ومن يشبط خيطاً يشبط

أجل عمارها. وهنا فإن العمار يشمل كل ما يمكن للإنسان أن يقوم به، وتشمل كل خدمة يقدمها، فالفلاح يحرث الأرض، والبناء يبني الأبنية، والكاتب يأتي بكتاب جديد، والموسيقيار يأتي بأغنية جديدة.

فقط ذلك الذي لايفعل شيئاً هو الذي لا يؤدي وظيفته ويبقى متطفاً ينام في الفراش، يستمع الموسيقى، يجلس على الأرائك، يصعد الحافلات، يقرأ، يتناول الطعام دون أن تخطر له فكرة أن يقوم بعمل ما كتعبير عن شكره لهؤلاء الذين قدموا له كل تلك الجهود في عمل مستمر منذ ملايين السنين.

وربما هذه المسألة لاتحمل معضلة قدر التي تحملها عندما يقوم هذا الفرد ذاته إضافة إلى عدم تقديمه شيئاً أن يقوم بتدمير كل هذه المنجزات الهائلة، ورغم ذلك فنحن نقع في مصيدة خطأ تاريخي ونقول بأنه يقوم بعملية استعمار هذه البقعة من الأرض، وفي واقع الأمر فإنه يقوم بعملية استعمار هذه البقعة لأن هذا الشخص أو هذه المجموعة من الأشخاص قد قامت عملياً بتدمير ما كان مستعمرأ، وهذا الاستعمار ربما يكون قد استغرق مئات السنين من أعمار وجهود الناس الذين استعمروها لهم ولأولادهم ولحفدتهم. فالأرض تكون مستعمرة

التي عليها اسم المرسل والمرسل إليه وتاريخ الإرسالية وعندها بدأ رئيس التحرير شهماً واعترف بالأمر مع بعض المبررات، وطوي الموضوع. الأحداث متعددة في عالم اللصومية الأدبية وفي مختلف أجناس الأدب وعادة يحدث ما يلي:

أن يسرق كاتب معروف موضوعاً من كاتب مبتدئ مبرراً ذلك بأن هذا الكاتب المبتدئ خطرت له فكرة عظيمة بيد أنه لا يستطيع أن يعبر عنها ويصوغها بقوة الفكرة والبلاغة الأدبية التي تحتاج إلى سنوات طويلة في ممارسة الكتابة والقراءة، وهذا ما يحدث حتى لدى بعض الكتاب الذين يعترفون بأنهم أحياناً يبحثون عن الأفكار الملهمة العظيمة في صفحات بريد القراء وأدب الشباب.. فعادة إن هؤلاء الشباب يتوقفون عن الكتابة ولا يتحولون إلى كتاب كبار إلا في حالات استثنائية مثل أن تقدم الصفحات ثلاثة آلاف كاتب شاب في حصيلة سنة واحدة ولا يستمر من هؤلاء إلا ثلاثون شاباً ولا يتميز من هؤلاء إلا ثلاثة في أفضل الأحوال، ثم أن يسرق كاتب مرتزق موضوعاً من مجلة قديمة لكاتب غير معروف، ومن الأفضل أن يكون متوفى.

أما غرض الأول فيكون ترسيخ قدمه في عالم الأدب بناء على فكرة يقنع نفسه

مكنة خياطة، وفي عالم الأدب: من يسرق كلمة يسرق سطرأ، ومن يسرق سطرأ يسرق كتاباً. في عالم الاقتصاد يسطو اللص على أموالك، فيجعلها له، وفي عالم الأدب يسطو اللص على أفكارك فيجعلها له، وإذا كانت الأموال تصرف ولا تتفوح برائحة صاحبها ولا يمكن لها أن تشير إليه، فإن الأفكار لا تصرف لتدخل جيوب لصوصها، وتبقى تتبض بروح مبدعها وتتفوح برائحته وفي كثير من الأحيان تشير إليه وتعلن انتسابها إليه.. والمبدع الأصيل لا يحزن لسرقة أفكاره، لكنه يسعد لهذا السطو حينما ينظر إلى العملية من ناحية فكرية، فهذا اللص قد أجهد نفسه في الاقتباس وفي الإعداد للنشر أو الطباعة وبالتالي أطلق هذه الأفكار إلى النور.

ذات مرة أرسل كاتب مبتدئ موضوعاً إلى كاتب مشهور لينشره في المجلة التي يرأس تحريرها.. ولكن مضت الشهور والسنوات حتى فقد الكاتب المبتدئ الأمل في ذلك، ولكنه فوجئ بموضوعه منشوراً في مجلة واسعة الانتشار في بلد آخر ويقلم رئيس تحرير المجلة الأولى التي لم تنشره ولم تقدم اعتذاراً بالنشر، فما كان من الكاتب المبتدئ إلا أن فضح الأمر في الصحف وما شفع له هو احتفاظه بإيصال الرسالة المضمونة

وأيضاً يسهم في نشر لوصيته وما اقترفت يده بالدرجة الأولى، والأصل عندما يجد مسؤول ثقافي نصاً جيداً لكتاب مبتدئ فعليه أن يشجعه بتقديمه إلى الناس، والأصل أن يبحث الثاني عن عمل يرتزق منه لأن سرقة الكلمة لهي أشد من سرقة الدينار، بمعنى أن سارق الكلمة يكون قد تجاوز سارق الدينار وبالتالي فهو بذاته سارق دينار ويمكن له أن يسرق أي شيء آخر بعد ذلك، وأيضاً يمكن له أن يتجرد من الأخلاق شيئاً فشيئاً ليمسي عارياً أخلاقياً خالصاً حتى لو كان مرتدياً لمعطف غوغول.

مشكاة الوقت

دوماً ثمة متسع من وقت كاف لكل ما ينبغي أن نقوم به ،
ثمة وقت يكفي لممارسة طقوس القراءة،
وقت لممارسة الحب،
وقت لعلاقات اجتماعية ،
وقت لنزهات وسفر،
وقت لتأمل وعمل ،
وقت لنوم وسماع موسيقى.
ورغم كل ذلك يتبقى متسع من وقت للفراغ لانجد ما نفعل فيه .
يكمن دورنا في مدى مقدرتنا على النجاح في أن نجعل أعمارنا غنية بهذا الوقت، ونجعل هذا الوقت غنيا بأعمارنا.

بها وهي أن هذا الشخص قد خطرت له هذه الفكرة العظيمة، لكنه لا يمتلك موهبة ومقدرة التعبير عنها بنحو عميق.. أما هو فيمكن له أن يخرجها ويحييها بأسلوبه وخبرته اللغوية.

وأما غرض الثاني فيكون أنه محتاج وجائع وبدل أن يتسول أو يسرق أموالاً فيصبح في السجن فإنه أتى على مقالة مية في مجلة مية فأحياها وتلقى مكافأة عليها أنقذته من السين والجيم ومحاضر المخاطر وحتى لو كشف أمره فإنه لن يتعرض للسجن لأنه لا توجد مخاطر أدبية في البلاد العربية.

فهذا يبهر فعلته، وذاك يبهر فعلته تحت شعار: مادام أن كل شيء في النهاية يقدم للمجتمع وبالتالي فإن مبدع العلم الأصيل هو الذي سينتفع به يوم القيامة.. فهذا العلم هو له صدقة جارية قد أسهم في إخراجها وإحيائها هذا الذي يسمونه لصاً.

في الواقع فإنها مسألة مثيرة للجدل ولكن في جميع المبررات فإن اللص هو كائن عديم الحياء ويلا أدب ولا يمكن أن يلقي احتراماً حتى من نفسه.. فسارق الأدب هو سارق مرتين، مرة في سرقة أفكار الآخرين، ومرة في سرقة لقبض قيمة هذه الأفكار المادية فهو يسرق الفكر ويسرق المال في الوقت ذاته،

موجود على الإطلاق في الإنسان، لأن وجود هذا الأمر يحدث خلافاً في كوننا أحياء نعيش في قلب الحياة. فنريد عملاً كاملاً، وولداً كاملاً، وصديقاً كاملاً. وننسى أن الإنسان الكامل لم يخلقه الله حتى لنفسه ليعبده بصورة كاملة، لأن خلق مثل هذا الإنسان لا يلزم الحياة ولا يلزم الله.

كما أن الإنسان ذاته ليس بحاجة لكمال كهذا.

تشرق الحياة وتمارس ذروة حيويتها كلما تعلم إنسانها شيئاً جديداً لم يكن يعلمه، كلما يفتح عينيه ليرى شيئاً لم يكن رآه. فيتدرج الإنسان في درجات الكمال ودرجات الشروق على الحياة على سلم درجات قربه من المعرفة ومن نفسه ومن الآخرين ومن ظاهرة الحياة برمتها، وهو ذاته بالمقابل يمنح للحياة معنى وقيمة لتتفتح وتشرق وتحقق ديمومتها وشروقها من خلاله.

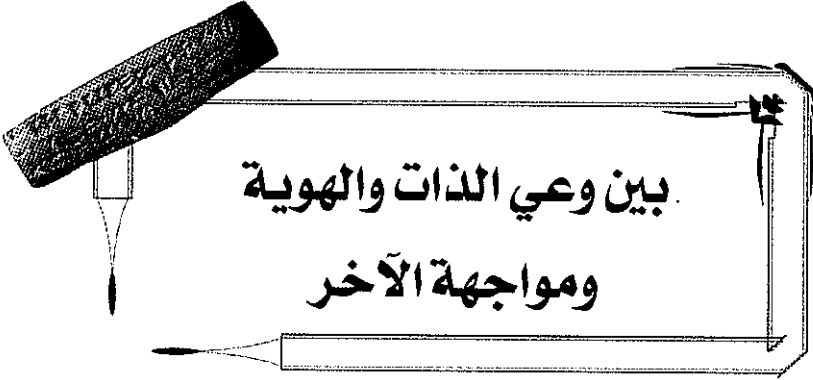
ثمة أمور في الحياة يحتاج تحقيقها إلى تأن وانتظار أكثر مما يحتاج إلى سرعة وعُجالة. فأنت لا تحتاج إلى عجلة حتى تنمو مدركاتك وتكتمل قدر حاجتك إلى التمهّل، ولا تحتاج إلى عجلة حتى ترتقي في أجناس المعرفة قدر حاجتك إلى التأنى.

الإنسان لم يكن يحتاج إلى عجلة حتى يبلغ ثورة التقنيات الكبرى قدر حاجته إلى الوقت، وأن كل تلك الأحقاب البشرية الغابرة لم تكن خالية من عباقرة وأذكياء وعظماء، وأن حفدة الحفدة ليسوا أكثر عبقرية وذكاء وعظمة من الأجداد أولئك.

كن دائم الانتظار لتحقيق آمالك الكبرى، إنها لا تحتاج منك غير الإخلاص في السعي إليها والانتظار حتى تأخذ وقتها المناسب لتبلفك مكتملة في سطوعها ورسوخها وقوتها. أحياناً نصر على البحث عن أمر غير



آفاق المعرفة



إبراهيم الصعبي

يكثر الجدل ويزداد حول مسألة النظرية التي يجب استخدامها في دراسة وقراءة النصوص الإبداعية العربية، إذ يقف أنصار النظرية النقدية العربية المستمدة من التراث النقدي العربي القديم، في مواجهة النقاد الحدائين الذين يرون ضرورة استخدام المناهج النقدية الغربية الحديثة، نظراً لغياب وجود النظرية النقدية العربية، من جهة، وللتوجهات العلمية التي أخذت هذه المناهج الغربية تسعى لتحقيقها في ممارستها وأدواتها ورؤيتها، مما يجعل الحديث عن الاختلاف والخصوصية ينحسر ويتراجع لصالح التقارب والاشترار في هذا المنظور والإطار المعرفي.

كاتب سوري

٤٥ - العمل، النفس، الفنان وشيخه

الحدود، وتبدل طبيعة العلاقات الناعمة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً في العالم مع انتشار نظام العولمة، والتطور المتلاحق والسريع لأجهزة الاتصال. إن الحديث عن مكونات ثابتة ثقافياً واجتماعياً، تحدد مفهوم الهوية، يعبر عن رؤية غير تاريخية فكما أن الثقافة العربية الإسلامية في العصر العباسي الثاني بصورة خاصة، قد شهدت انفتاحاً واسعاً على التراث الفكري اليوناني والفارسي والهندي، إذ شكل ذلك إغناء لهذه الثقافة فإنه مع تطور وسائل الاتصال، وزيادة الهجرات البشرية في اتجاهات مختلفة، والتدفق الواسع للمعلومات، لم يعد من الممكن الحديث عن هوية بالمفهوم الذي كان سائداً قبل زمن، لأن في ذلك تجاهلاً حقيقياً للتطور التاريخي وقفزاً فوق حقائقه الموضوعية بصورة تجعلنا ننظر إلى التاريخ نظرة سكونية، تتجاهل الحقائق المادية لعالم من المتغيرات المتلاحقة التي تفرضها طبيعة التطور الحضاري والعلمي والثقافي الواسع والمضطرد.

إن وعي الذات والهوية والخصوصية يجب ألا يبقى في إطار وضع الذات في مواجهة الآخر، أو الآخر في مواجهة الذات، وكان هناك قانوناً ثابتاً يحكم هذه الثنائية، أو هذا التقابل، بل لا بد من وعي الذات من

إن هذه الإشكالية المتمثلة في متوالية الثنائيات المتقابلة، أو الضدية التي تطرحها الثقافة العربية في حراكها الراهن، والتي تجد تجليها في هذا التقابل بين أنصار النظرية النقدية العربية، وأنصار النقد الحدائسي تعبر عن أزمة في الفكر والوعي العربيين، وهي أزمة ذات جذور ثقافية واجتماعية، وسياسية، ولذلك غالباً ما نجد قضية الهوية والخصوصية، تطرح في مواجهة الآخر وثقافته، بل هي تغدو أساساً ومنطلقاً للحوار مع الآخر، وكأن الحوار يمكن أن يقوم من دون أن يكون هناك طرفان أو أكثر يتحاوران، ولا يخفى أن هذه القضية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالخوف الذي نعيشه في مواجهة الآخر المتقدم علينا وبالبحث اللذين لا نزال نحاوله لاكتشاف ذاتنا، وتحديد كيفية خروجنا من واقع التخلف والأزمات التي نعيشها على مختلف المستويات الحضارية والسياسية والاجتماعية والعلمية.

من هنا يمكن أن نفهم طابع الحدة في المواقف والطرح الذي نجده في هذا السجال الدائر، والذي يتوقع له أن يستمر أيضاً، في وقت تتزايد فيه بشكل واسع وكبير التأثيرات الثقافية والسياسية على مجتمعاتنا مع تقلص المسافات وسقوط

نتاج سياق ثقافي، اجتماعي وتاريخي خاص كما لا ينكر أحد أن ما قدمه النقاد العرب القدماء من مفاهيم وتراث نقدي كان نتاج سياق ثقافي اجتماعي، وتاريخي أيضاً، لكن هذا السياق كان يتشكل من خلال انفتاحه على التراث الإنساني السابق له، الذي كان يتمثله، ويعيد صياغته وتشكيله وفق حاجات الفكر العربي ومن خلال الوعي الثقافي الذي أنتجته هذه الحضارة، ولذلك لا نستطيع مثلاً الحديث عن التراث النقدي العربي لعبد القاهر الجرجاني دون الحديث عن مؤثراته نظرية أرسطو في المحاكاة على سبيل المثال، وبهذا نستطيع القول إن هذا السياق كان يتشكل عبر تفاعله الجدلي مع هذا التراث الإنساني.

ليست القضية هي قضية تسليم واستلام واستلاب وتبعية إلى ما هنالك من اتهامات توجه إلى النقد الحدائثي العربي، بل هي قضية يجب النظر إليها من منظور مختلف تماماً، إذ إن سعي هذه المناهج الحدائثية وما بعد الحدائثية إلى جعل النقد علماً، أو أقرب إلى العلم، يلغي قضية التباينات، والخصوصيات، فليس هناك علم عربي، وعلم أوروبي، وآخر ياباني، ونحن في علومنا المختلفة التي ندرسها وندرسها نعتمد على النظريات والمفاهيم التي أنتجتها الحضارة

خلال جدلها مع ذاتها، وجدلها مع الآخر، فإذا كانت الهوية المكتسبة هي ما تشكلت عبر مئات السنين الماضية، فهل نعتبر عصور الانحطاط وما خلفته من جهل وتخلف هي جزء من هذه الهوية، وإذا كنا نرى ضرورة إزاحة هذه العصور والعودة، إلى عصر الحضارة العربية- الإسلامية فهل نستطيع أن نعيش في هذا العصر بالمعايير والمفاهيم والمعطيات المختلفة التي أنتجتها هذه الحضارة ؟

أسئلة كثيرة، وكثيرة لا يزال يطرحها الجدل الدائر في الحياة الثقافية العربية، وهي أسئلة تتصل بأزمة الواقع الذي نعيشه حضارياً وثقافياً واجتماعياً وسياسياً، وبالتالي فإن الجدل الدائر حول النظرية النقدية العربية، يمثل جزءاً من هذه الأزمة أو هذه الإشكالية التي لا تزال تحكم علاقاتنا وحواراتنا الدائرة التي قد تتطرق في طروحاتها أحياناً فتصل إلى حد اتهام أنصار النقد الحدائثي، بالتبعية والاستسلام لثقافة الآخر الغربي، والخصوع لسلطته الثقافية، في حين يتهم أنصار النظرية النقدية العربية بالجهل والانغلاق والتعصب، ومجافاة روح العصر الذي نعيش فيه وحقائقه العلمية والمعرفية، لا ينكر أحد أن المناهج النقدية الغربية الحديثة هي



عربي، وبما ندركه من سمات وخصائص تابعة من خصوصية التجربة الثقافية والإبداع العربيين، وهو ما عبرت عنه تجربة الشعر العربي الحديث في نسختها الأولى على أيدي الملائكة والسياب والبياتي والحيدري وغيرهم من شعراء الحداثة العرب. إن أحداً لا يستطيع أن ينكر تأثير الشعر الغربي، ولا سيما الشعر الإنكليزي على شعراء الريادة فيما حققوه من تحول وثورة شعرية ظلت في إطار التفاعل مع التراث الشعري العربي القديم، ومع الشعر الغربي أيضاً، لكن اتساع مساحة الانفتاح على الثقافة الغربية، وتسارعها جعلت تجربة قصيدة النثر، أو النسخة الثانية في

الغربية، لأنها ليست حكراً على الغرب، كما لم تكن العلوم العربية- الإسلامية في عصر ازدهار الحضارة العربية- الإسلامية حكراً على العرب والمسلمين، فنحن جميعاً نشترك في هذه الحضارة، ولا سيما وأن هذا العلم تساهم عقول إنسانية مبدعة ومختلفة بما فيها عقول عربية في إغناء وتطوير المنجزات العلمية.

إن ما نحتاجه في هذا المجال كما هو الأمر في المجالات الأخرى إلى العلمية والانفتاح، ليس بمعنى الاستسلام، واتخاذ وضعيّة المستهلك، والقبول بكل ما تقدمه المناهج النقدية الغربية الحديثة، بل لابد من التفاعل معها بما نملكه من تراث نقدي

الأدبي ووسائل التعبير فيه وأدواته لم تعد
خاصية مميزة لتجربة أو شعب، بل أضحت
ملكاً للثقافة الإنسانية التي يجب أن ندخل
في حوار وتفاعل حقيقيين معها .

من هنا فإن الحديث عن نظرية نقدية
عربية بالمنظور الذي يتحدث عنه أصحاب
هذه الدعوات، يشكل موقفاً غير علمي، وإذا
كان البعض منهم كالدكتور عبد الرحمن
حمودة يرى أن تراثنا النقدي يحتوي على
كثير من المقومات الأساسية التي قام عليها
النقد الغربي الحديث فلماذا يريدوننا أن
ندير ظهورنا لهذا المنجز الذي حقق تطوراً
معرفياً ومنهجياً كبيراً استند في صياغته إلى
سياق ثقافي فلسفي ولغوي وعلمي وسياسي
كبير، ثم إذا كانت أسس هذه النظريات
موجودة ومتضمنة لدينا في تراثنا النقدي،
فما هو وجه الاختلاف معها، ولماذا يريدون
أن نقيم معها هذا الاختلاف، وهذه القطيعة
على الرغم من إدراكنا جميعاً استحالة
إقامة مثل هذه القطيعة في عصر كهذا،
يزداد اقتراباً وتداخلاً وتأثيراً .

إن القول بأن نقادنا القدامى استطاعوا
أن يقدموا هذه المفاهيم في مرحلة سابقة
على النقد الغربي الحديث، يزيد من إمكانية
التفاعل والتواصل مع هذه المناهج أن ثمة
أساساً نشترك فيه معاً، كما أن صياغة

مشروع الحداثة الشعرية العربية تبرز قبل
أقل من عقد ونصف على مشروع الحداثة
الأولى على أيدي أدونيس ويوسف الخال
وأنسي الحاج، إذا لم يكن لهذا المشروع أن
يتحقق، ويدخل في صراع فكري وجمالي
مع أنصار قصيدة التفعيلة لولا تزايد حالة
الانفتاح، والتفاعل مع الثقافة العربية، ولولا
ما كان يشهده الواقع الاجتماعي والثقافي
من حراك وتغيير في العلاقات والقيم،
ولو أن هذه التجربة كانت طارئة ومفتعلة،
دون وجود أساس من التحول في الوعي
والحساسيات لما استطاعت أن تستمر،
وتتطور حتى أضحت في العقدين الأخيرين
من القرن العشرين حاضرة بقوة، وفي مختلف
أقطار الوطن العربي .

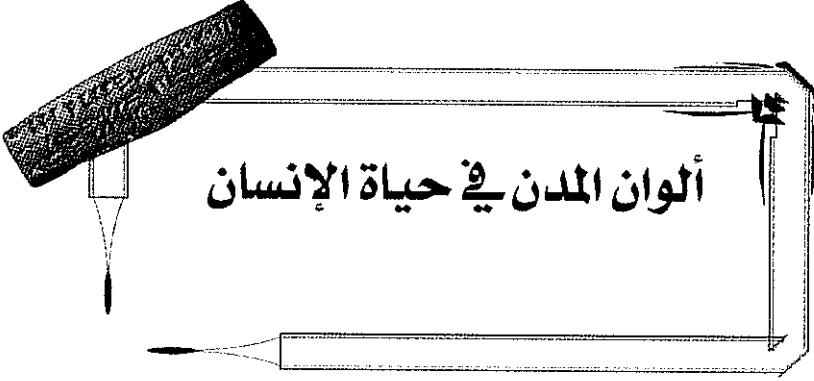
إن قراءة هذه المتغيرات، وإدراك غياب
الحدود الكبيرة والخصوصيات المميزة بين
التجارب الشعرية والحديثة في العالم، يجب
أن تجعلنا نعيد تشكيل وعينا وموقفنا من
المناهج النقدية الغربية، دون أن يعني ذلك أن
نقفز فوق حقائق الهموم والمعاناة والتجربة
الاجتماعية والسياسية، التي نعيشها، وتمنح
نصنا الشعري ملامحه النابعة من طبيعة
هذه التجربة، والحقيقة أن هذا الأمر
لا يقتصر على الشعر، بل وعلى الرواية
والقصة والمسرح والفنون الأخرى، فالتراث

بموقف أوسع وأشمل من الحياة والإبداع، وهذا الموقف ذو أبعاد فكرية ونفسية واجتماعية وهو يرتبط ككل بواقع الحراك الاجتماعي والفكري والسياسي لمجتمعاتنا التي لا تزال تبحث عن مخرج وطريق للخروج من أزمتها المجتمعية، ولذلك فإن الجدل المحتدم هو النظرية النقدية العربية، يعكس إشكالية ثقافية، يعاني منها الوعي العربي، وتجد تعبيرها في هذا التطرف في المواقف والطروحات وما نحتاجه جداً مخصباً وموضوعياً كي لا نبقى في إطار التخندق فيما العالم يتحرك بسرعة من حولنا وأمامنا.

نظرية نقدية عربية، يحتاج إلى تطوير واقع الدراسات اللسانية، وفلسفة اللغة والاستفادة من العلوم والمعارف الأخرى وتوظيفها في هذا المجال، وهنا يمكن أن نسأل هل هناك معارف عربية خاصة أو علم علوم عربية خاصة، بل هل يمكن الحديث عن هذا في عصر تتراجع فيه الحدود وتتقلص معه الخصوصيات بالمعنى الذي يفهمه البعض. أعتقد أن القضية تدرج في إطار الرؤية الدينامية، والمفهوم الواسع والمتحرك من خلال الحوار مع الذات ومع الآخر في جدل مستمر ودائم، وهذه الرؤية أو هذا المفهوم لا يخص مجالاً دون آخر، إنما يرتبط



آفاق المعرفة



سمية غانم

دخلت (المدينة الملونة) برفقة د. حليم بركات من خلال كتابه «المدينة الملونة» المؤلف من (٥٤٠) صفحة من الحجم الكبير الذي يحمل بين طياته شرحاً لمرحلة هامة من حياة الكاتب، وتحليلاً اجتماعياً سياسياً لأوضاع المنطقة العربية عامة، وسورية ولبنان خاصة، ويقع الكتاب في ثلاثة أجزاء موزعة كما يلي:

- الجزء الأول:

استكشاف المدينة من خلال مسارها في الربع الأخير من القرن العشرين وبداية قرن جديد.

جامعة حلب - سورية
العدد ٥٣٤ آذار ٢٠٠٨

والسياسية في لبنان ومدى تفاعله مع الأحداث العربية والتي تنعكس أحياناً على الأوضاع الداخلية، وتتداخل الأحداث ببعضها فتعيش الحدث وتناقشه. ومن الصعب الإحاطة الكاملة بهذه الأحداث الهامة بورقات محدودة تتضمنها الأفكار المطلوبة والتي سأنقلها بأمانة لتكون هذه المسيرة الناجحة مصدر اهتمام للشباب الذي يعيش على هامش الحياة بعيداً عن روعة الأمل والإرادة. يقول د. حليم ص (١١٢) «اليتيم ليس من فقد أهله، وإنما من فقد الأمل في الحياة».

وهنا أردد معك هذا المثل: «إذا فقدت المال فما فقدت شيئاً، وإذا فقدت الكرامة فقدت شيئاً ثميناً. أما إذا فقدت الإرادة فقدت كل شيء».

ويكمل قائلاً: «مع التفاؤل الجيد تنقلب الأماكن في نظرة كيف انقلب فجأة مسكنه من ملجأ تحت الأرض إلى تلة في رأس شرفة تشرف على كل من حوله، وتشمخ كقصر تاريخي» ص(١١٤) - ويردد قول الشاعر:

شباب قنوع لا خير فيهم

ويورك بالشباب الظالمينا

إن الحياة الخاصة التي عاشها الكاتب بكل أبعادها ومع صراحته العفوية، سجل

- الجزء الثاني:

نقطة الذاكرة من رماد الفجيرة زمن الفتوة في منتصف القرن العشرين.

- الجزء الثالث:

خاتمة المطاف، وبداية مطاف آخر.

إطلالة على شرفة القرن ٢١

تقاسيم على أوتار الكلمات.

وسأعرض لكم موجزاً عن مضمون

الكتاب.

أولاً- الجزء الأول:

فالكاتب بأسلوبه السهل الممتع يخلق

بك في عالم الكلمة، ليلخص مسيرة حياته

الحافلة، ينقلك عبر الأثير إلى قريته الجميلة

الوادعة المترعة على كتف الجبل (الكفرون)

لترى جمال الطبيعة الأخاذ.

فتكون تارة مع الأسرة التي فقدت الأب،

وعاشت في رعاية الأم التي واجهت الحياة

بمفردها، حملت أولادها بقلبيها عندما

أمسكت بأيديهم، وانتقلت لتعيش معهم في

بيروت، وتعمل بإرادة وحكمة لتؤمن لهم

حياة كريمة، وتارة أخرى مع المدينة التي

رسمها بريشته الشفافة، ويشرح لك الأوضاع

السياسية والاجتماعية التي مرت بها بلادنا

خلال القرن العشرين والقرن الواحد

والعشرين، فيحلل الأحداث الاجتماعية

عن معنى الحياة وما الهوية التي أتخذها وروح التحدي التي يناديها. متى أخرج من صدفتي وأنعم إلى حركة تعمل على تغيير الواقع الهذلي الذي نعيشه ونتكيف معه كالنعاج المدجنة).

وعندما قرأ الكاتب الفكر السياسي لأنطون سعادة ص (٢٦١) (أعجبني بشكل خاص أنه حلل السياسة في سياقها الاجتماعي. ولم يفصل بينها وبين الفلسفة والفن والعلم. نظر إلى الفن على أنها لغة النفس الإنسانية وتوصل إلى أن الكاتب المبدع والفيلسوف هما اللذان لهما القدرة على الانتقالات من الزمان والمكان وتخطيط حياة جديدة ورسم هلال عليها).

ويتابع الكاتب شرحه لهذه الأفكار: «أعجبني أنه رفض أدب الكتب ودعا إلى أدب الحياة».

إلا أنه انتقد بكل شفافية (أنطون سعادة) إذ يقول: «تمنيت لو لم يستعمل (كلمة) (واسطة) واكتفى بأن الفن هو لغة النفس الإنسانية وتوقعها للجديد، وإن التقيت معه أن الأدب يجب أن يكون منارة وليس مجرد مرآة».

ثم دخل الحسب، إذ يقول: «ودخلت الصراع من خلال حركة اجتماعية سياسية»

أحداثاً وأحداثاً أعطت الكاتب مسحة من التوسع الذي قد لا يهيم القارئ. ولا يزيد في جمال الصورة والمعنى. فهو في أعماقه معجب بالمدينة (بيروت). وبالوقت نفسه مدهوش بضعبايتها، وبحث عن أسباب القلق في تاريخها وهي التي تسير في دواليب عجلة التقلب وينتقل ليتعانق مع المدينة المستسلمة لنور الشمس ص (١١٦) إذ يقول:

(انتقل من المدينة السائرة على دواليب ومعانقة المدينة المستسلمة لنور الشمس) وهذا لا يتعارض مع روح الكاتب المرححة التي تبعث السعادة. من وجهة صبية جميلة.

ويقول: (كنا نجدها جميلة كشمس تشرق في الصباح بعد ليلة باردة لم تعرف الدفء. وكبدر قمرها في ظلمة من تلك الليالي الصعبة) ص (١١٨).

يقف الكاتب بين الفصول والأجزاء الثلاثة لترى نفسك مشدوداً لبعض الفصول لما يحتوي من أفكار هامة للمجتمع ولدراسة تحليلية لما سماه «الانتماء» الذي وصفه الكاتب بأنه ضرورة لكل مواطن، وهذا ما أمثله في قوله: (هجرت صدفتي التي أحملها على ظهري وأضمن بها من مخاطر الحياة على الأغلب. إنني وجدت نفسي أخرج دون تردد إلى العالم الرحب للبحث



النتائج؟ ومهما كانت أحلام الفتوة جامعة، واقتنعت أن الكاتب العظيم هو الذي يحرض مخيلتي على التحليق في أجواء فسيحة ونشأت لدي رغبة جامعة للحرية). ص (٢٦٤) وبالرغم من تساؤلاته لم يكن يعيش بعيداً عن الأحداث فهو يراقبها ويسجلها بكل أمانة ودقة متنقلاً بين سورية ولبنان، ومع الانقلابات التي حدثت في سورية، وأشار إلى أن انقلاب حسني الزعيم والذي أثنى فترة حكمه سلمت السلطات السورية أنطون سعادة إلى السلطات اللبنانية وتم إعدامه في ١٩٤٩/٧/٨ (وهنا ليسمح لي المؤلف بعرض بعض الأحداث الهامة في هذه الفترة التي

رغم علمه بخطورة العمل الحزبي. وعاد (د. حليم) إلى ذاته التي اتسمت بالشفافية والصدق وعبر عن ذلك ص (٢٦٢) لم أكن أستسيغ الأدب الحزبي وأتمسك بالصدق والشفافية والإيحاء، وأنقر من الوعظ والإرشاد وهذا ما أصرّ عليه. وينتفض في أعماقه عنفوان الشباب وذكرياته. إذ يقول: (إن الموت أرحم من الحياة الهزيلة، وذكرت أن من ولدوا من موتهم هم - أدونيس - جلجامش - أوريس - القمر).

ويحاور ذاته بقوله: (وتساءلت متى أعرف حدودي؟ وكيف أحاور وأتحمل

الاجتماعي وملاحقة المنتسبين إليه. وقد انتقل الكاتب من فكرة إلى أخرى فوقف على ما كتبه جبرا إبراهيم جبرا بمناسبة مرور خمسة أعوام على نكبة فلسطين التي وقعت في ١٥/أيار/١٩٤٨ واقتطف منها:

أيتها الأرض الخضراء أزهارها

كالثقوش على أبواب النساء

استوقفني فيها قوله: (نحن نخترع أخبار عشقتنا وملذاتنا، ولكن ما كل ما يفرق بين الحلم والوعي حتى رأينا البيوت تتسف فوق رؤوسنا).

- وبين هذه الأحداث المتلاحقة والصاخبة التي حدثت في المنطقة، كان الكاتب د. حليم يقف مع صديقه (البحر) الذي يبث له مشاعره وأحاسيسه وقد كان البحر بطل أسراره هو الملاذ الحقيقي لآلهته فهو الصديق الوفي الذي يذهب إليه حاملاً أهاته بين الفينة والأخرى ليبث له همومه ومشاكله الصامتة فيعانقها الموج كما عانقها هدير النهر في قريته (الكفرون) فيصف شعوره عندما يذهب إلى البحر ليراقب تموجاته واتساعه وألوانه، يبكي بحزن صامت فيهبط دمة واحدة إلى وجهه وفمه ويشريها ويسقط ملحها من أعماقه التي لا تعرف الاطمئنان، ويعود ليصف تشابك

تمنيت على الكاتب لو أشار إليها لأهميتها).
فيعد تسلّم حسني الزعيم الحكم:

- كان أول انقلاب عسكري بعد الاستقلال ١٩٤٩/٣/٣٠ وقد دام ٩٠ يوماً فقط.

- ثم سامي الحناوي تسلّم الحكم في سورية ١٩٤٩/٨/١٤.

- هاشم الأتاسي رئاسة الجمهورية ١٩٤٩/٨/١٥ إلى ١٩٥١.

- جرت خلالها فترة انتخابات نيابية وتم جرى انقلاب عسكري وتسلم فوزي سلور رئيس دولة من ١٩٥٢/١٢/٣ إلى ١٩٥٣/٧/١١.

- وقام أديب الشيشكلي من ١٩٥٣/٧/١١ ولغاية ١٩٥٤/٢/٢٥.

- وتسلم د. مأمون الكزيري رئيس دولة بالوكالة من ١٩٥٤/٢/٢٦ إلى ١٩٥٤/٢/٢٨.

- ثم جرت انتخابات ديمقراطية انتخب فيها مجلس النواب هاشم الأتاسي رئيس دولة من شباط ١٩٥٤ إلى ١٩٥٤/٩/٦.

- ثم انتخب (شكري القوتلي) رئيساً للدولة من ١٩٥٥/٩/٧ إلى ١٩٥٨/٢/٢٢.

- وفي هذه الفترة في ١٩٥٤/٤/٢٢ اغتيل عدنان المالكي، وكان من جراء ذلك الحادث أن أغلقت مكاتب الحزب السوري القومي

لقاءاتها مرحة، فكتب لها قبل سفرها إلى أمريكا في دفتر مذكراتها:

ستذكرني بك دائماً أمواج البحر

وأيام الفرح والحزن ورائحة العطر

غدا تسألني عنك الدروب

وتلة تلتقت غيمة

كغداك وراء الأمواج

في حين تعيش قيثارة بلا وتر

يا طائراً آخر في الأفق البعيد وغير

حبك الجفن بالجنف يسعى ليالي السهر.

كما الأحلام الضائعة ترحلين ترى متى

تعودين؟...

الإنسان حزين؟ ضاعت شجرة عمري في

الضباب، هل تذكرين ما مصير دفترك

وحقول الكلمات؟

هذه المذكرات سجلت أيضاً في سجل

حياته فكانت رؤى فيما بعد هي (شريكة

حياته) وينقلك على العش الهادئ الذي

هبّت الرياح في داخله عندما سافر شقيقه

عادل للعمل في أمريكا، وبقي يتردد على

الأم الحنون الحزينة لغياب ابنها .

ثم سافرت رؤى ولم يودعها . وذهب إلى

البحر صديقه الوفي يرقب السفينة من بعيد

ويستقبل الموج كما لو أنه وجهها، وهو يبحث

عن عرائس البحر الساحرات.

البحر والموسيقى والشعر في مخيلته يواظب على الصعود إلى سطح مكتبة الجامعة حتى ساعات متأخرة من الليل «وأجلس طويلاً وهادئاً في الظلمة أصغي للموسيقى والأمواج وكان للرياح وقع خاص في نفسي كأوقات السكون فتعلمت وما زلت أحاول التعمق من معرفة لغة الريح والموج والمطر وحفيف أوراق الشجر» ص(٢٦٢).

- لم يكن الأدب السياسي بكل أحداثه

أقل أهمية من الأدب العاطفي وقصص

جميلة وصور ملونة يرسمها خلال لقاءه

العاير (عندما اجتمعت بابنه (مبشر

معروف) يملك الكنيسة كأنها دكان. يقول

أيضاً اتفقنا أن نذهب إلى السينما ولم تفارق

أيدينا في ظلمة المكان واحد منها وأخذني

لدى انتهاء الفيلم إلى مكان سري مجاور

للكنيسة وأنا متخيل أن الشيطان دخل في

صراع مع ملاك وتمكن التغلب عليه وقلت

لها بصوت منخفض صدرك مرج عامر

وسيشهد معركة حامية أكون فيها الفارس

والضحية فصدرت ضحكة عالية مما

اضطرتني أن أغلق فمها بغمي وألتف حولها

كالدالية) ص(٢٦٧). هذه مغامرات عابرة

في حياته لا سيما وأنه قد تعرف على فتاة

جميلة وجدية ومهذبة اسمها (رؤى) كانت

ثانياً- في زمن الفتوة والشباب،

كانت مناقشته حادة وحامية في زمن ازدهار النشاط الثقافي والسياسي وتوتر الصراع الفكري مع الذات والآخر ونال شهادة البكالوريوس في علم الاجتماع وقرر متابعة الدراسة لنيل الدكتوراه وبدأ مهنة التعليم، وتزامن هذا مع إعلان حكومة عبد الناصر دستوراً جديداً للبلاد ١٩٥٦ وأن مصر دولة عربية وأن شعبها جزء من الأمة العربية، فتعمقت شعبية عبد الناصر في لبنان ولكن بدأ التخوف من الجهات الأخرى. في ذلك الوقت سحبت الولايات المتحدة العرض لتمويل بناء مشروع السد العالي وأسوان. وأعلن في احتفال رسمي وشعبي أقيم في الإسكندرية تأميم قناة السويس مما أدى إلى العدوان الثلاثي على مصر. هاجمت إسرائيل سيناء وقصفت الطائرات البريطانية والفرنسية من مختلف الأقطار، ونسفت محطات النفط العراقي الذي يمر بأنابيبه من سورية عام ١٩٥٦ ص(٢٢٠) وتجدر الإشارة إلى أن الرئيس كميل شمعون أعلن انضمام لبنان إلى حلف بغداد مع تركيا والعراق. وقبل مشروع أيزنهاور الذي حصل من الكونغرس على صلاحيات استخدام الجيش للدفاع

عن بلدان الشرق الأوسط ضد أي عدوان وإعطاء (٢٠٠ مليون دولار) لمساعدة البلدان الحليفة اقتصادياً وعسكرياً. ومما زاد التأزم في سورية ولبنان عدم انضمام مصر وسورية لمبدأ أيزنهاور، وجاءت الوحدة ١٩٥٨ وجرى الاستفتاء في مصر وسورية على دستور الوحدة بينهما فأعلن صوت العرب أن الموافقة جاءت بأكثرية ساحقة، وتمت الوحدة السورية المصرية ونشأت الجمهورية العربية المتحدة وكان أن هبطت طائرة جمال عبد الناصر في مطار دمشق. ألقى الرئيس (جمال) خطابه التاريخي أمام المجلس النيابي السوري بحضور الرئيس شكري القوتلي. وبعدها وقعا اتفاقية الوحدة وتصافحا وتعانقا. اقترب (القوتلي) من (عبد الناصر) وهمس في أذنه الآن وقد وقعنا الاتفاقية أريد أن تعرف ماذا تسلمت (تسلمت شعباً نصفه من السياسيين المحترفين، ربعه من القادة والزعماء، الربع الباقي لعلمك من الرسل والأنبياء، هكذا يتصورون) هنيئاً لك يا سيادة الرئيس وهذا ما تناقلته الأخبار فيما بعد. وتبادر به الناس حول محبة الشعب السوري للسياسة والفكر.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أنه في نفس

حول الحياة في أمريكا. وحوار نادر أيضاً مع أحد الرفاق حول الاستبداد ص (٤٢٢) رسالة بين (نادر) و(عادل) و(أدونيس) والذي يشرح فيها ما يلي: (أنت يا نادر لست سعيداً رغم إنجازاتك الكبيرة، ليست العلة في العالم أبداً. يا عزيزي العالم هو ما نريد، ومالكو الإرادة فقط يمكنهم أن يغيروا العالم والفرحون وحدهم يملكون الإرادة أنت تكتب قصصاً فيها عقد نفسية أكثر مما فيها من كلمات العالم بخير يا عزيزي ومن طبيعة الحضارة أن القوى المتفائلة تقهر المتشائمة وأبلغ ما في الحياة الفرح. أيها التوسع).

(حضارة أمريكا ليست لعبة ليست سطحية كما كنت أظن قبل قدومي إليها هي حضارة قائمة على شيء واحد اسمه (العمل)) ص (٤٣٣) (والعمل قائم على شيء اسمه التفاوض غصباً عنك وعن أدونيس أريد أن أكذب على نفسي وأضحك وأضحك وأضحك على نفسي حتى أصدق أنني فرح بالفعل، وإلا السلام عليكم يا نادر وأنت يا أدونيس المستقبل ليس لنا أبداً إن لم نفرح في المستقبل كغيرنا. وفي نقاش حول الأديان: إن إصلاح المجتمع لا يكون بالدين بل بالعلم الذي حرر الإنسان من الجهل والتعصب والرؤية الفنية المهيمنة على العقول والنفوس

الفترة ذاتها نشأ (اتحاد عربي مضاد) للوحدة بين سورية ومصر بين العراق والأردن جواباً على الوحدة السورية المصرية.

انقسم لبنان إلى نصفين منذ اللحظات الأولى كما هو متوقع، نصف احتقل بالوحدة وزجت ممرات السيارات للتهنئة وملاقة عبد الناصر وكمال جنبلاط. صائب سلام تردد لا لحلف بغداد لا للتمديد. والبعض الآخر كما نعرف عبر عن مخاوفه من انعكاسات الوحدة على الوضع الداخلي. وحدث انقلاب ١٤/تموز/١٩٥٨ في العراق وأصابنا الذهول في لبنان لهول ما ورد في قصص عن سجن وشنق وارتكاب ما لا يمكن ذكره لشناعته. وتأثرت سورية بالأحداث وكنا طلاباً في المرحلة الثانوية وقامت المظاهرات استنكاراً وتقديداً بالمشروع. ثم في اليوم التالي أنزل الأسطول السادس قرب ساحل بيروت قوة لا تقل عن خمسة عشر ألف جندي مع سائر المعسكرات مما أثار غضب المعارضة اللبنانية التي طالبت باستقالة شمعون لدى استدعاء القوات الأميركية. وبعد هذا العرض السريع والموجز لأحداث تاريخية مرت بها المنطقة العربية. وبعد قراءة بعض المقاطع التي تسرد حواراً معيناً حول الأفكار الهامة في المجتمع جرى حوار (نادر) مع (عادل)

المجتمع بين مؤيد ومنازع وتناقلت الأخبار الاغتيالات السياسية ص (٥٤٣) لجزء من مطاردة الحزب السوري القومي، وتم اعتقال الكثير لمجرد انتمائهم للحزب وقد كانت ردة الفعل على تسليم أنطون سعادة إلى السلطات اللبنانية لإعدامه، أنه تم انقلاب عسكري بعد شهر ونصف من ذلك التاريخ. (اللواء سامي الحناوي) وقامت قوة عسكرية باعتقال حسني الزعيم وتم إعدامه مع محسن البرازي (١٩٤٨) ص (٣٢٨).

وكان نشاطه السياسي من خلال الحرب والتزامه مع الرفاق بمناقشة القضايا العربية والاجتماعية داخل لبنان وخارجه. رغم الأحداث الكبيرة والكثيرة والمتنوعة فإن الكاتب اكتفى بالإشارة إلى الوحدة فقط ص (٤٥٨).

وبعد هذا كله عاد مجدداً إلى قلبه ليتزوج المؤلف من صديقتته (رؤى) وسافر إلى أمريكا للالتحاق بعمل هناك. ويعيش في واشنطن عند والدته ويعمل في إحدى جامعاتها والآن سأقول لك يا أستاذ حليم دعني أهمس في أذنك (رب ضارة نافعة) إن القرار الحزبي الذي أبعدك عن حب كان لمصلحتك بأن جدد لقاءك الروحي مع (رؤى) هذه السيدة الفاضلة الحكيمة رفيقة

وتعذر ما ينشر العلم فتنهض المجتمعات وتتقدم).

قال الكاتب: سرتني جداً أن أسمع مثل هذا الكلام المتفائل كما أن إساءة (استعمال الدين) ما نتج عنها من نكبات من تاريخ البشرية ولكنني بعد التمعن بما قال (شبلي الشميل) وجدني أسأل ماذا يمنع الذين أسأؤوا فهم الدين من إساءة استعمال العلم أيضاً ص (٤٥٣).

هذه الباقية من الحوار المستمر حول أهمية التواؤل والإرادة والعلم والعقل والعودة إلى الذات للدراسة كبنية التقاليد وكيف نتبعها في أعماقنا ونداوي الأمراض الاجتماعية التي هي السبب. وأخيراً كما شعرت بحاجة إلى إقفال الكتاب وعدم التقلب في صفحاته لأنني ما أزال أفكر بمضمونه بعد أن استمتعت من الآراء القيمة والسيرة الذاتية التي هي برنامج عمل.

وبدأت الإذاعات العربية في مصر إذاعة صوت العرب في القاهرة. وصفت شمعون من صف نوري السعيد والملك حسين المهتمين بحالة المصالح العربية، لم يعلن لبنان قطع العلاقات بينه وبين بريطانيا وفرنسا كما فعلت بقية الدول والذي عزل لبنان عن العالم العربي ما أدى إلى انقسام

ألوان المدن في حياة الإنسان

قداس لإعلان قداسة الأب رفقة) اللبناني الجنسية وزحفاً شعبياً آخر إلى القرداحة لتعزية لوفاة الرئيس (حافظ الأسد).

وكالحنلة النشيطة ينتقل من فكرة إلى أخرى ومن زهرة عطرة إلى أخرى ويقف مع قصيدة نزار قباني التي نشرت في مجلة الآداب ١٩٥٧ وكانها نهاية قرن مصوراً ما يحدث:

من بلد في الشرق الأوسط

أسكنه يدعى سورية

يتسلق خارطة الدنيا

كالحنلة كالعش الأخضر

من هذه الأرض أتاديك

وأنادي فيك الإنسانا

وأنا لا أكره إنساناً

وأنا لا أكره أميركا

كان رئيسك في البيت الأبيض

ما زال يحاول تصويري

للدنيا باللون الأحمر

إنني إنسان لا أكثر

يكون فلسفة الألوان

يقول عيب الإنسان للإنسان

أقول إن ما قاله نزار قباني في أيزنهاور

من منتصف القرن العشرين يمكن أن يقال

لجورج بوش الأب بعد نصف قرن.

درب متميزة بحضورها الأنثوي الرقيق وشخصيتها اللطيفة الجذابة التي لونت حياتك بأجمل الألوان.

قد تكون رؤية المستقبل الغامض الذي جاهدت والدتك من أجله وانتهت حياتها الجسدية ودفنت في أمريكا ليرفرف دعاؤها الدائم في سماء حياتك تبارك نجاحك الأدبي والفكري والذي حلل الأوضاع الاجتماعية.

واعترض على الاستبداد وهاجم الخل الداخلي وكما قلت الزلزال الاجتماعي، وبدأت تدخل إلى الحقيقة عندما عدت إلى بيروت بعد حصارها أثناء الحرب الأهلية الثانية ١٩٧٥ إلى ١٩٩٠.

ثالثاً، خواطر وأنت على أبواب القرن

الواحد والعشرين

بعد حوالي أربعة عقود من الزمن يقف الكاتب على أبواب القرن الواحد والعشرين ليجد نفسه تائهاً في زمن إعادة البناء.

وهنا يقول: هل يكفي أن يلوم الإنسان نفسه وكل مشكلاته بنفسه أم أننا نعيش في عالم تتداخل فيه شؤون الداخل والخارج حتى لا يمكن أن يفصل بينهما ص (٤٩٢).

ومع الأحداث الأخيرة في القرن (٢١) قال جبران تويني شاهدت زحفاً شعبياً إلى الفاتيكان لمشاركة قداسه (قداس أقدس

مترامي الأطراف فكانت الأغصان الطويلة تمتد بالخضرة.

قاهلاً بك في وطنك ومسقط رأسك عزيزاً كريماً لنقول دائماً:

هكذا هكذا والا فلا لا

ليس كل الرجال يدعى رجالاً

وينتهي الكاتب مع الأحداث الهامة التي سجلها ليختتم صفحاته... عرفت جيداً أن بيروت ليست المدينة التي تمام باكراً مع العاصف، وأن لياليها من أجمل الليالي. وحين واجهت الدمار الشعبي إثر الحرب الأهلية الثانية انهارت في نفسي الأساطير التي حكيت حول لبنان ما قصدت بأنه كان يقوم على أساس واجهة لم تصمد عندما عصفت بها رياح الأزمات العاتية.

وها قد مضى ربع قرن وما زالت آثار الحرب الأهلية المجنونة تلك تتناقلها الناس وأزمة وذاكرة هذا الوطن.

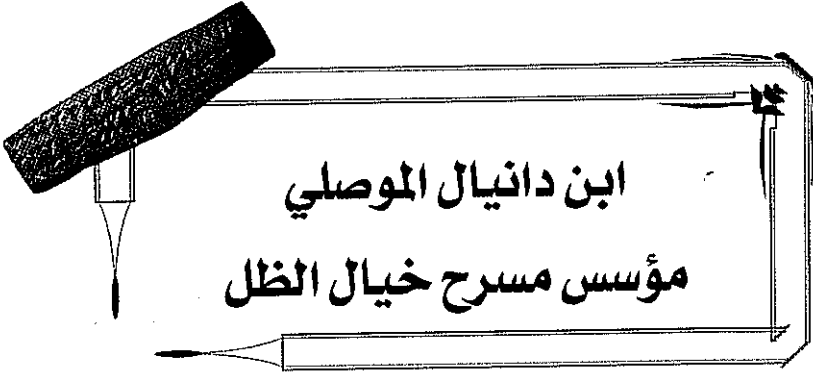
وبعد هذا العرض السريع والموجز لما تضمنه الكتاب من أحداث هامة ورسم سجل حياته بريشة الفنان الذي لون المدينة من خلال منظاره. فتارة مزدهرة وتارة أخرى محطمة ومهدمة.

ويتساءل الكاتب بعد رحلته الطويلة مع القرن العشرين والقرن الواحد والعشرين ص (٥٢٠) لم أعرف أين منزلي؟ هل هو ما أملكه من واشنطن أم ما لم نعد نملكه في بيروت والكفرون وهو بوفائه للمكان والأشخاص والأهل والأصدقاء يصف واشنطن بحنان وإعجاب وهي المدينة التي احتضنته وأكمل عمله وأدبه فيها ودرس بجامعة (جامعة جورج تاون) لمدة ٢٠ عاماً يقول: بعد ما يزيد على ربع قرن قضيتها في واشنطن رسخ في ذهني أنها مهرجان ألوان، والخضرة والأزهار.

ومع هذا التساؤل نجيبك إن بيتك في قلوب المحبين والمعجبين بأدبك فقد دخلت أبواب الحياة وحللت المشاكل والرغبات بأدق تفاصيلها فكتبت الأدب الاجتماعي والتحليل السياسي لرحلة هامة من تاريخ بلادنا. عشت أحداثها بعمق وتناقلت أخبارها أينما كت وكيفما حللت فحملت وطنك في غريتك الجسدية وخلقت من عالم الإخلاص والوطنية ولم تقلع جذورك من أرضك وحلقت بجوانح الإرادة في عالم بعيد



آفاق المعرفة



ابن دانيال الموصلی

مؤسس مسرح خيال الظل

مثنى العاني

ولد شمس الدين محمد بن دانيال بن يوسف الخزاعي في مدينة الموصل عام ٦٤٦هـ وتلقى علومه الدينية والأدبية فيها حيث كانت في هذا العصر من مراكز الثقافة العربية ولكن في سنة ١٢٦٢م - ٦٦٠هـ اجتاحت جيوش التتار مدينة الموصل وأكثروا فيها الفساد فاضطر كثير من أهلها إلى الهجرة منها وولوا وجوههم إلى مصر البلد الذي

وقف في وجه التتار وهزمهم هزيمة منكرة في موقعة عين جالوت فدخل ابن دانيال القاهرة عام ١٢٦٧م - ٦٦٥هـ وأكمل دراسته الدينية والأدبية والطبية في مدارسها ولا سيما على يد شيخه معين الدولة الفهري المصري المتوفي عام ٦٨٥هـ. احترف ابن دانيال مهنة الطب (طب العيون) وعرف

✧ كاتب وباحث من العراق الشقيق

✧ العمل الفني: الفتان رشيد شمه

العدد ٥٢٤ آذار ٢٠٠٨

قل لقاضي الفسوق والأدبار
عضد البله عمدة الفجار
والذي قد غدا سفينة جهل
وله من قرونه كالصواري
بك أشكو من زوجة سيرتني
غائباً بين سائر الحضار
غبت حتى لو أنهم صفعوني
قلت بالله كفوا عن صفع جاري^(٢)
ويظهر أن سوء حالته المادية كانت السبب
الأول في كثرة خصامه مع زوجته دائماً يشكو
الفقر والإفلاس فهو يقول:
أصبحت أفقر من يروح ويفتدي
ما في يدي من فاقاة الأيدي
في منزل لم يحو غيري قاعداً
فاذا رقدت رقدت غير ممدد^(٣)
ولكن لم يلبث ابن دانيال على هذه الحالة
مدة طويلة إذا اشتهر بين الناس وسعى إلى
التعرف به كبار رجال الدولة وانعموا عليه
بالهبات والصلوات حتى تحسنت حاله
فاتخذوه نديماً يطرفهم بفكاهاته ونكاته
وشعره التخابثي وربما صادقه خوفاً من
لسانه أقمن فكاهاته مع الأمراء إن السلطان
الأشرف خليل بن قلاوون أهدها فرساً
ليركبه إذا صعد إلى القلعة للخدمة ولم يكن
الفرس ما يريد ابن دانيال فركب حماراً
أعرج وصعد به إلى القلعة فلما رآه السلطان

بالكحال واتخذ له مكاناً في القاهرة في
منطقة باب الفتوح لاستقبال مرضاه كما
التقى بمصر بالشعراء المتحامقين فعرف
مذهبهم وسلك طريقهم وأصبح من الفكهين
وساعده على ذلك حاضر ذهنه وسرعة
بديته وأخذ عن المصريين طريقته في
إرسال النكت الساخرة المقذعة ولم يترك
أقرب الناس إليه من توجيه النكت والدعابة
حتى خشي الناس لسانه وتروى له في ذلك
قصص تدل على براعته في الفكاهة، ذلك
ما رواه فتح الدين بن سيد الناس قال: كان
الحكيم شمس الدين ابن دانيال له دكان
كحل داخل باب الفتوح فاجتزت عليه أنا
وجماعة من أصحابه فرأينا عليه زحمة من
يكحله فقالوا تعالوا أتحايل عليه فقال لهم
لا تخسروا معه فقالوا له يا حكيم نحتاج
إلى عصيات يعنون أن الذي يكحلهم يعمون
ويحتاجون إلى العصا فقال رداً عليهم لا إلا
من كان فيكم من يقود الله))
ويذكر المؤرخون أنه لم يكن على وفاق
مع زوجته فلم تفهمه ولم يفهمها ولذلك كثر
النزاع بينهما وأولى بهما الأمر إلى القضاء
فأنصف القاضي الزوجة فكانت الطامة
الكبرى التي وقعت على القاضي لأن ابن
دانيال لم يتركه بل ناله بلسانه بقصيدة منها
قوله:

في فن تمثيل خيال الظل ترجع إلى عهد قديم مؤلفها (محمد بن دانيال الموصلية) المتوفي عام ١٢١١م وهو طبيب عيون كما ذكرنا وكان يعيش في زمن السلطان الظاهر بيبرس^(١).

ابن دانيال الموصلية المؤسس الحقيقي لمسرح خيال الظل فلم يسبقه في هذا المجال أحد وهو إبداع متفرد سار على هديه العديد من الذين أتوا بعده حيث لا توجد أشكال تمثيلية ترجع إلى قبل تاريخ ابن دانيال الموصلية في أي بلد آخر لذلك فإنها الأولى من نوعها في العالم أجمع.

وخيال الظل نوع من التمثيليات يكون بإلقاء خيالات على ستار يشاهده المتفرجون.

فيجد فيه المتقنون والمتفرجون تسلية كما يجد فيه البسطاء وسيلة للترفيه .

يعد خيال الظل نوعاً من تمثيليات العرائس التي تنقسم إلى ثلاثة أقسام الأول المعروف باسم الماريونيت وهي عرائس تحركها الأيدي وتمثل أشخاصاً وحيوانات من أعلى بحيث لا ترى المحرك، والنوع الثاني عرائس تطل على المتفرج بينما الشخص المحرك لها يكون مختفياً من الأسفل، والنوع الثالث هو خيال الظل حيث تظهر فقط أشباح العرائس وتحركاتهم من وراء ستار،

قال له يا حكيم أما أعطيناك فرساً لتركيه ؟ فأجابه ابن دانيال نعم يا خوند بعته وزدت عليه واشترت هذا الحمار فضحك السلطان ووهبه فرساً آخر.

وأصبح لابن دانيال راتباً من الديوان من لحم وعليق وهكذا حسنت أحواله المادية بعد أن قاس الحرمان مدة طويلة.

ويذكر بعض السكان الثقافة كابن حجة الحموي في (ثمرات الأوراق) وعلاء الدين البهائي في (مطالع البذور)^(٢): أن صلاح الدين الأيوبي ووزيره القاضي الفاضل كانا يشاهدان خيال الظل، وقد ذكر ابن أياس الجركسي في (بدائع الزهور) أن السلطان أبا السعادات كان يطرب كثيراً بفكاهاته في حفلات المولد النبوي الشريف وقد بلغ الهوس عند بعض الملوك أن حملوه معهم إلى الحج.

إلا أن السلطان جقمق أمر بإحراق أشكال تمثيليات خيال الظل كما ذكر ابن أياس في بدائع الزهور (ج ٢ ص ٣٤٧).

كما أن السلطان سليم (السلطان العثماني) اهتم بتمثيليات خيال الظل حتى أنه أخذ معه أحد الممثلين إلى اسطنبول لتمتيع ابنه الذي صار سلطاناً بعده وعرف بالسلطان سليمان الأعظم^(٥).

وقد وجدت في مصر مخطوطات



وفي تعارض هذه العرائس بين الحقيقة والخيال صارت هذه الأنواع من التمثيليات موضعاً للترفيه.

وهناك الأراجوز الذي يختلف عن خيال الظل فهو تمثال صغير لرجل أو حيوان تمثيل على مسرح صغير يحركه شخص خفي وهو الذي يلقي الحوار^(٧) وتختلف عرائس الماريونيت عن الأراجوز فالماريونيت تتحرك بخيوط أو أسلاك من أعلى أما الأراجوز فهي التي يحركها شخص تختفي يدها تحت الملابس، وعرف الأراجوز منذ القدم في اليونان وعرف في أوروبا نهاية

القرن ١٦ وأقبل عليه الجمهور وأشار إليه شكسبير وشوسر وهاید له وبن جونسون.

كتب ابن دانيال الموصلي ثلاث تمثيليات وقد كتبها شعراً ونثراً منظوماً وأوضح فيها طريقة الإخراج إذ تصف المقدمة الإدارة والتمثيل مما يعطي تأكيداً على عبقرية ابن دانيال وموهبته فهو فضلاً عن كونه الكاتب فإنه كذلك المخرج ومدير المسرح وهي أمور لم يسبقه فيها أحد.

التمثيليات الثلاث التي ألفها ابن

دانيال هي:

١- طيف الخيال، ٢- عجيب وغريب،

٣- المتيم.

وقد أطلق عليها تسمية بابات نشرت تمثيليات (بابات) ابن دانيال للمرة الأولى في ألمانيا عام ١٩٢٥م من قبل جورج جاكوب ضمن كتاب (تاريخ مسرح خيال الظل في الشرق والغرب) حيث يوضح جاكوب بأن ابن دانيال أعظم شاعر ممتع في اللغة

متماسك وخير ما نراه في ابن دانيال وصفه للأطباء ورجال الحرف، أولى هذه التمثيليات (بابات) هي طيف الخيال التي تعطي صورة رائعة عن الحياة السياسية في مصر فضلاً عن الحياة الثقافية في زمن السلطان الظاهر بيبرس .

والتمثيلية الثانية فهي عجيب وغريب وهي توضح لنا صوراً كثيرة لسوق يدخل الممثلون لها واحداً بعد الآخر ويعرضون لمسرح عظيم لبضائعهم وهي أكثر التمثيليات التي اشتهرت وعرفت في أوروبا .

والتمثيلية الثالثة (المتيم) وهي تتعلق بعشق والمتيم لليتيم وقد اشتملت على أشياء ممتعة منها تحريش الديوك على القتال ونطاح الكباش والثيران بقصد التسلية والترويح عن النفس . وتمثيلية (المتيم) تختلف عن التمثيليتين السابقتين اختلافاً واضحاً وإن اتفقت معهما في الأسلوب ففيها نقرأ شيئاً عن الحب وحيل المحبين لكن ليس عند الذي نجده في قيس وليلى وجميل وبثينة وكثير عزة . بل هو شعر قصد منه إلى جانب التمثيل والغناء اللهو والمرح فهو شعر غنائي تمثيلي هزلي وضع للمسرح خاص، وهو بذلك سبق الآخرين بقرون للمسرح الغنائي فضلاً عن ريادته لمسرح خيال الظل .

العربية (٨) وهو مصيب في رأيه لأن ابن دانيال حقيقة عالم أديب مثقف بارع بلغ الغاية فيما كتب وفيه من الفكاهة والمسرح مالا نظير له في الأدب الغربي وعمله هذا بلا شك له أهمية عظيمة في فهم المدنية الإسلامية في القرون الوسطى ففي متون هذه التمثيليات (بابات) نثر فني مسجوع يذكرنا بمقامات الحريري وقد أشار إليها ابن دانيال في عدة مواضع، وقد عثر على هذه المخطوطات ضمن خزانة الأسكوريال الاسبانية مع نسخة منها في خزانة أسطنبول أما النسخة الثالثة فقد عثر عليها في خزانة القاهرة ويتضح منها أنها كتبت أو نسخت بعد موت المؤلف بثلاثمئة عام^(٩) .

أما أول من ترجمها وحققها ونقلها إلى العربية فهو السيد محمد تقي الدين الهالبي وصدرت في بغداد عام ١٩٤٨ وكما أوضحنا آنفاً .

كتب ابن دانيال معظم تمثيلياته بالعربية الفصحى سواء ذلك في السجع أو الشعر ويوجد في تضاعيفها عدد من الموشحات والأزجال والموااليا والدوبيت وأشعار الأطفال والأخيرة باللهجة العامية المصرية. والتمثيليات الثلاث المذكورة أعلاه يثبت فيها أن الروح الفنية متقدمة والموضوع

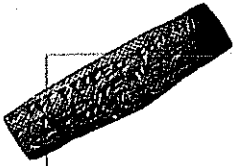
الهوامش

- ١- جاء في الموسوعة العربية الميسرة بإشراف محمد شفيق غريال أن ابن دانيال (مصري) وهو أمر غير صحيح فكل المصادر تشير إلى أنه ولد في الموصل ونشأ وترعرع فيها ثم نرح إلى القاهرة وعمره ١٩ عاماً، وأفضل دليل على ذلك ما ذكره ابن أبياس عندما عرض للحديث من سنة ٦٦٥هـ فابن دانيال يقول (لما قدمت من الموصل، إلى الديار المصرية في الدولة الظاهرية.. الخ) وهو أمر لا يقبل الشك.
- ٢- ديوان ابن دانيال الموصلية شرح وتحقيق محمد نايف الدليمي ص ٨٥.
- ٣- المصدر أعلاه ص ٩٠.
- ٤- انظر مطالع البذور ص ٧٨ من المجلد الأول وكذلك كتاب (تاريخ مسرح الظل في الشرق والغرب) لجاكوب ص ٥٥.
- ٥- انظر ثلاث مسرحيات عربية مثلت في القرون الوسطى -ترجمها عن الإنكليزية- تقي الدين الهالبي، بغداد، ١٩٤٨، ص ٤.
- ٦- المصدر أعلاه ص ٥.
- ٧- الموسوعة العربية الميسرة، ص ١٠٨.
- ٨- انظر ثلاث مسرحيات أعلاه نقلاً عن كتاب (تاريخ مسرح الظل)، أعلاه، انظر تاريخ الموصل، سعد الديوه جي، ط ١، ص ٤٤٦.
- ٩- المصدر أعلاه ص ٩.

المصادر

- ١- الموسوعة العربية الميسرة بإشراف محمد شفيق غريال القاهرة، ١٩٦٥، ط ١.
- ٢- ديوان ابن دانيال الموصلية شرح وتحقيق محمد نايف الدليمي، الموصل، ١٩٨٥.
- ٣- ثلاث مسرحيات عربية مثلت في القرون الوسطى، ترجمة محمد تقي الدين الهالبي، مطبعة الاعتماد، بغداد، ١٩٤٨.
- ٤- تاريخ مسرح الظل في الشرق والغرب، جورج جاكوب المانيا ١٩٢٥.
- ٥- تاريخ الموصل، سعيد الديوه جي، ط ١، منشورات المجمع العلمي العراقي بغداد، ج ١، ١٩٨٢.





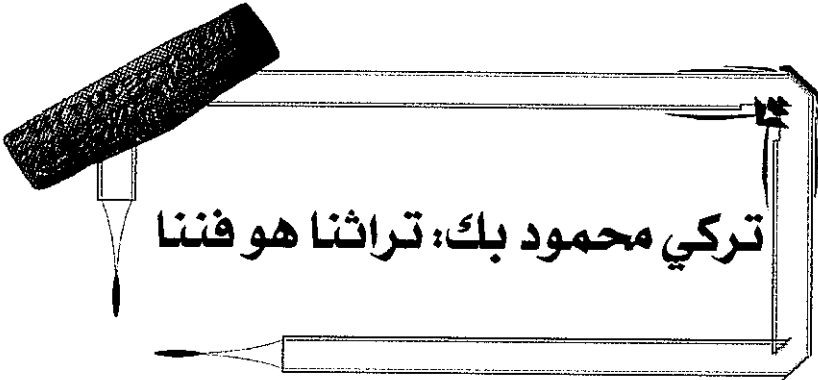
حوار العَدو

مع تركي محمود بك: تراثنا هو فننا



إعداد: عادل أبو شنب

حوار العَدَد



إعداد: عادل أبو شنب

لم أكن أعرف أن تركي محمود بك، ابن دير الزور، العائش بعض عمره على ضفاف الفرات، العربي القح، ذو أصول شركسية وتركية وبدوية - كما يقول - وأنه اختار في المغرب بلداً ألمانياً يقع على ضفة نهر، حتى يظل قريباً من اللون الذي أحبه، أما وقد عرفت ذلك منه، فقد انفتحت أمامي صفحة فنان يقدس اللون، ويسير به في كل مكان يذهب إليه، إنه ينتج ألواناً خاصة به. تختلط فيهما فلسفته عن الحياة وبالتراث، وباللغات التي يعرف.

يا حيا، يا حيا، يا حيا

تركي محمود بك: تراثنا هو فننا

للفن الحديث ومتاحف بلغاريا وإسبانيا
والعراق ..

- أين هي أعمالك؟

• أعماله موجودة في المجموعات
الخاصة والعربية، والأوروبية، والأمريكية
أي في ٢ قارات.

- أين تعمل؟ أقصد أين تباع
لوحاتك؟

• في دمشق أو في فرانكفورت على
ضفاف نهر الماين.

- على هذا أنت تركت النهر (الضرات)
إلى نهر آخر.

• نعم لأنني أحب لون الضرات منذ
الصفراء

اللون. الكلمة

- هذا يقودني إلى سؤالك عن أهمية
اللون عندك كفنان تشكيلي؟

• سأفلسف.

- تكلم كما يحلو لك ..

• الجسد لون والكلمة ينطقها الفكر

الداخلي الذي يسكن هذا الجسد من خلال

الروح، لأن الروح النقية هي التي تعطي

الفن، وليست الكلمة. اللون من غير الكلمة

التي ينطقها اللون جماداً، فالذي يحرك

اللون ويجعل منه فناً ليس الفكر، وإنما

الإحساس، والإحساس مرتبط بالفكر لا

فنان متفرغ ..

- متى ولدت؟

• في أيلول ١٩٣٩ في دير الزور على

شاطئ الفرات.

- دراستك؟

• حصلت على الشهادة الإعدادية في

دير الزور، وعلى الشهادة الثانوية في حلب،

وتابعت دراستي في استنبول بتركيا، ثم درست

اللغة الألمانية في هانوفر. وهلوسنبايم في

ألمانيا. لكن دراستي هي الفن التشكيلي،

بعمامة.

- أين مارست الفن؟

• عملت فناناً تشكلياً متفرغاً في سورية،

وأوروبية، وشاركت في معارض في دمشق،

بمفردتي، وفي معارض جماعية في أمريكا

الجنوبية.

- أين تقيم الآن؟

• في دمشق وألمانيا، ردياً من الزمن هنا،

وردياً آخر هناك.

أعماله في ٣ قارات

- هل أنت عضو في نقابة الفنانين

التشكيليين؟

• أنا عضو في النقابة بسورية، وعضو

اتحاد الفنانين العرب، وعضو اتحاد الفنانين

الألمان، وأنا ممثل في متاحف دمشق الوطنية

تركي محمود بك: تراثنا هو فننا

الوطن هو التراث

- هذا يتطلب منا البحث عن هوية

فنية، مستمدة من التراث؟

• ولكن مع الأسف أصبحنا من العالم النامسي وما زلنا نحاول بناء هوية فنية، كما أن المغريات الفنية الغربية في الفن أعني (الرسم والنحت والعمارة والأوبرا والموسيقى والأدب) أصبحت تغزو عالمنا بسرعة مذهلة، فالشرق وإن بعد عن معطيات القرن ما زال له جذوره العميقة فلقد عرف الواقعية قبل الغرب وتعداها وفهم مدلول بها الجمال ومؤثراته. إذ الوطن هو التراث هو البيئة التي نعيش.

وسورية غنية بآثارها التي يفخر بها كل متحف في أوروبا والعالم. وأوروبية نفسها آلهة سورية. كما أن البعثات الأجنبية الكثيرة التي تتقب في بلادنا تقف بكل الاحترام والتعجب بما صنعه الفنان في هذا الوطن. فبلادنا مخزن للفنون. والبحث قائم لوقتنا الحاضر ولكن هنا بيت القصيد.

- لماذا ابتعدنا عن التراث؟

• نحتاج للإجابة إلى نظرة تاريخية. فسورية نالت الاستقلال عام ١٩٤٥، وبعد الاستقلال أرسلت وزارة المعارف، ومن كل محافظة من كانت لهم ميول فنية إلى إيطاليا للدراسة وبعد رجوعهم درسوا مادة الفنون

شك، فالفكر أيضاً كاللون جماد والمعرفة تكمن في ثنايا ذلك الشعور الحسي المتولد من ملايين السنين عبر مسارات البشرية المتبقة في جماليات قرننا الحالي.

- أنت ترجع إلى التراث في إحساسك؟

• لا يتولد الإحساس دون الرجوع إلى التراث، وكلما بعد التراث عن المشاهد الذي هو جزء من هذا الموروث، أصبح اللون جامداً لا نطق فيه ولا تعبير وكلما قرب اللون من الموروث التراثي، صار للون تأثيره على المشاهد الذي هو جزء لا يتجزأ من التراث.

وكل عصر يستمد عناصره الفنية من بوتقة تراثه، والتراث هو الملهم الحقيقي الذي يمد الفنان بالأفاق البعيدة لإبداعه. وكل من أخذ التراث بجد ذاته. شوه التراث ولم يخط بفنه المستقبلي خطوة واحدة بل قبع في حقبته. كما أن الفن هو المقياس الحقيقي لكل الحضارات التي ساهمت بمجهودها الفني لإغناء البشرية.

وهو أيضاً المحرك الأساسي الذي من خلاله تتساق عجلة التجديد والازدهار. والبلاد العربية، والشرق، خاصة سورية وبلاد ما بين النهرين قدمت الكثير للحضارة الإنسانية.

تركي محمود بك: تراثنا هو فننا



في المدارس الثانوية وفي عام ١٩٥٨ اتخذت سورية ومصر، وأسست كلية الفنون ١٩٦٠ وفي عام ١٩٦١ حدث الانفصال، وأصبحت المنظومة الاشتراكية (الاتحاد السوفييتي سابقاً ويولونيا، تشيكوسلوفاكيا، بلغاريا) تغذي دراستنا الفنية. فكل تأثر بالأساليب والمدارس الفنية من البلد الذي درس به.

نعم إن الغرب اكتشف المنطقة أثرياً ولم يكتشفها لونيأ أو حسيأ. حينما أعزف على الناي فهذا لا يطرب الباحث الغربي أي أنه لم يكتشف روح الشرق ونبضه.

عازف ناي

- هل تعزف على الناي؟

• نعم، لأنه تراث شرقي.

- معنى كلامك أنك ضد الفن الغربي؟

• أنا لا أكره فن الغرب ولكن المخزون

الحسي واللوني الذي ترعرعت عليه منذ

الصغر على شواطئ الفرات مهد أقدم

الحضارات العظيمة، يختلف بمفهومه

الوجداني والحسي واللوني عنهم بكثير. إذن

الوطن ما تراه وما تسمعه وما تستشقه وما

تحن إليه وما يطربك شعره وما تهزك ألحانه

وأنغامه وبعبارة أخرى كل هذه المعطيات

والمؤثرات هي الفنون. إذن الوطن هو الفن

ولولا الفن لأصبحت كل بقعة في هذا العالم

أرضك ووطنك. الفن يجب أن يكون كالوطن

سهلاً للدخول إليه وممتعاً في آن واحد، والعظمة في الفنان هذه المعادلة البسيطة ولا يمكن في حال من الأحوال الدخول إلى هذه المعادلة إن لم تلجأ إلى التراث، كما أن الدخول إلى العالمية، لا يكون إلا من خلال المحلية الموروثة، ولكن بأجدية مألوفة عالمياً.

- أفت إذا تهتم بالتراث؟

• شاركت بمعارض كثيرة في الوطن

وخارج الوطن وأنا عضو في اتحاد الفنانين

الألمان وعضو نقابة الفنون في سورية وعضو

اتحاد الفنانين العرب كما قلنا، وأنا متفرغ

كلياً للعمل الفني أقيم في فرانكفورت بألمانيا

وسورية. أحاول مع من يهتم بالتراث العربي

تركي محمود بك: تراثنا هو فننا

النهر، فتصبح اللوحة مقروءة مفهومة بعيدة عن الألفاظ يفهمها المثقف والبسيط. وليس البيع هو المهم والمهم أن يكون لك أولاد في هذا العالم الكبير الصغير.

سألته:

- ألم يكتب أحد في ألمانيا عن فنك؟

قال:

• كثيرون، معي مقال أترجمه لك حالياً، وقد جلبته معي من فرانكفورت.

- لمن؟

• لناقد فني اسمه كلاوس دودلج.

ما قاله الناقد

وراح يترجم لي مباشرة من ورقة يحملها معه، اقتطع من الترجمة ما يلي:

« مرسوم السيد محمود تركي (هكذا جاء الاسم في المقال بالألمانية) بأعماله المبهرة الصغيرة ذات الأشكال المستطيلة الموشاة بألوان الشرق الشفافة اللامعة من التركواز والبنفسجي والبرتقالي، التي فيها الذهب، وهي فراشس بعدين دون مزوج الألوان، والحفاظ على لونها بذاته وكانت دوافعه إنسانية نابغة عن خبرته الفنية في العاديات (الأثار) في بلاد ما بين النهرين والتي تصور أساطير أسطورة هذه البلاد كما أن الشكل المبسط والمختزل (السهل الممتنع) والتي يصعب إبداعه يتواجد بشكل مكرر يعطي

الإسلامي بخلق هوية لها الطابع الذي يصنفك بأنك من هذه المنطقة العربية.

- هل يكفي التراث للفنان؟

• لا شك أن الغرب سبقنا بأشواط كبيرة ولكن ما زال المجال واسعاً للحاق بركب الحضارة، فالفن ليس بأكلة تأكلها اليوم وتشبع منها كل السنة. فالفنان يجب أن يكون ملماً بالثقافة الإنسانية الشاملة داعماً ثقافته الوطنية بالمعرفة الفنية بمختلف فروعها.

هنا، وكان في مقهى الروضة، إلى جانبي بشرب القهوة، وبعد رشفة عب فيها ما بقي في فنجانها، سألته:

- ما هي مفرداتك الفنية لإنجاز لوحة

ما من لوحاتك الموزعة على قارات ثلاث؟

أجاب وهو مبتسم. كأنه فهم ما أريد أن أفهمه، ما دام يعمل فنياً في التراث

• أستعمل في مفرداتي الفنية في إنجاز اللوحة المواد الخام الموجودة في بلدي من عظم جمل وصدف وراء حيواني كما أزينها بأوراق الذهب. أي أستفيد من الأعمال المتواجدة في المكتبات القديمة. وزيارتي كثيرة لمتحف دمشق حيث الأعمال الفنية التي تبهرني وأستلهم منها الكثير. وأدخل في اللوحة بعض الأشعار العربية النادرة وأقرب للنظار آداب الفرس والسريان، وما وراء

تركي محمود بك: تراثنا هو فننا

المعروضة إنه يود أن يرى القليل من نور الشرق يضيء في فرانكفورت. تلك المدينة التي يجد فيها التأثيرات العالمية المختلفة كما يجد فيها حافظاً جذاباً.

إن السمات التي تغلب على وضوح الخطوط والألوان (الغرافيكية) التي توشي رسومه بشكل منسق متزايد فتبدو بساطاً متناسقاً كأنها موسيقى جازية حديثة تخلق تناغماً بين علاميين متباعدين والذي يحول دونهما كثير من الجهلاء بسبب التعصب. إن الربط الهزلي بين عالم من الألوان والأشكال والتي نعرفها في الصناعات اليدوية فقط يظهر بوضوح التناسق مع الحدائثة وهو تعبير عن تمازج الحي والمعاصر مع أصول تمتد لآلاف السنين وفي هذا المجال يجب أن نقرأ رسوم السيد تركي محمود بك من المثقفين وغيرهم، وهي أيقونات حديثة.

- هل من كلمة أخيرة توجهها في نهاية هذا الحوار الاستثنائي مع فنان يلفت النظر والاهتمام؟

• لقد ساهم زملائي الفنانون السوريون والعرب بالتواصل مع العالم من خلال أعمالهم. وكذلك مشكورة وزارة الثقافة وكلية الفنون الجميلة، ولقد ساهمت الجهات المسؤولة ببناء مقر لهذه الكلية على مستوى رفيع. وهناك المراكز الثقافية وصلاتها للعرض.

أعماله الفنية دائماً إيقاعاً خاصاً بتكرارها وتمييزها. في الرسوم التقليدية كانت شجرة السور والنسلات تصل الأرض بالسماء بما لهما من ارتفاع وصل الأرض بالسماء إن وضوح الخطوط في السطوح تخترقه أشكال منمقة بحروف عربية بخلفية اللوحة واللون الذهبي والألوان الصارخة الأخرى دون أن تعرف المعنى الفلسفي والشاعري. كما أن جمال السطور ومنحنيات الخطوط يترك أثراً وانطباعاً بهياً في التشكيل الفني وتكتسب بعض الحروف سمات خاصة، وخاصية هذه الأشكال الحرفية أنها تتناغم من الشكل الفني.

وإذا كانت الدوافع حتى الآن تنصب على السيدة مريم وطفلها السيد المسيح وعلى الكنائس المسيحية والمساجد الإسلامية في دمشق أو معلولا أو أديرتها المنحوتة من الصخر وكذلك تتناول رسومه المرأة على شواطئ الفرات بألبستها البسيطة ذات الطراز الخاص، وعالم الأسماك في الأبيض المتوسط المتواجدة في السماء لأن البحر أصبح خطر وملوث. وقد أقام الآن السيد محمود بك جسراً بين دمشق وفرانكفورت، وطنه الثاني.

ويقول السيد محمود بك عن رسومه

تركي محمود بك: تراثنا هو فننا

سفيراً للفن الذي ابتدعه، والمعبر عن تراثنا
الإنساني في ألمانيا.

ملاحظات على فن

تركي محمود بك

- شجرة السور تصل الأرض بالسمااء
عنده.
- وضوح الخطوط في السطوح تخترقه
أشكالاً منمقة بحروف عربية.
- خلفية اللوحات بلون ذهبي وألوان
صارخة أخرى.
- تكتسب بعض الحروف سمات خاصة.
- رسومه تنصب على السيدة مريم
العذراء وعلى السيد المسيح وعلى المساجد
والكنائس في دمشق ومعلولا، وفي أديرتها
المنحوتة في الصخر.
- رسومه تتناول المرأة على ضفاف
الفرات بالبسة بسيطة.

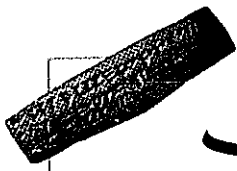
وكذلك الصالات الخاصة في دمشق وحلب
والمدن الأخرى. وفي هذه المدة القصيرة
من عمر الفن هرولت عجالات الفن للحاق
بالركب الحضاري الإنساني.

كما أخص بالشكر الخاص للسيدة
الدكتورة نجاح العطار نائب رئيس الجمهورية
لشؤون الثقافة لما كان لها من باع طويل في
دعمها الكامل للفنون بجميع اتجاهاتها
وكانت لا تفوت معرضاً فنياً أو ندوة إلا
وحضرتها. كذلك أوجه الشكر لوزير الثقافة
الدكتور رياض نعيان آغا وكذلك لوزير
السياحة الدكتور سعد الله آغا القلعة.
فالفن بدون رعاية لا ينمو.

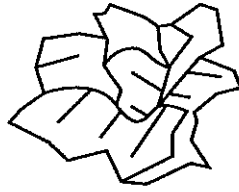


إن الفنان تركي محمود بك متمسك
بالتراث وله آراء جريئة في الفن، قالها
في هذا الحوار، وهو بهذه الخاصية يعتبر





مشابغات



صفحات من النشاط الثقافي إعداد: أحمد الحسين

كتاب الشهر

التنافس بين النظرية والتطبيق إعداد: محمد سليمان حسن

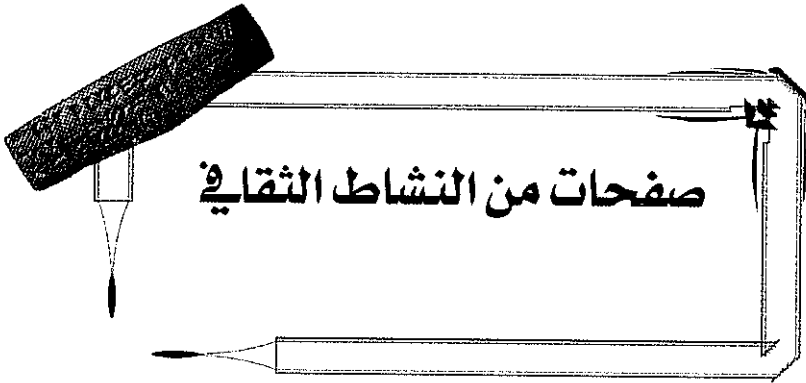
آخر الكلام

رئيس التحرير

تاريخنا المقبل



مناجات



* أحمد الحسين

من أسماء دمشق:

حملت دمشق على مدى عصور التاريخ ومراحله المتعاقبة العديد من الأسماء والصفات التي ما تزال دارجة ومتداولة على ألسنة الناس، وقد أورد الباحثان أحمد ابيش وقتيبة الشهابي طائفة من تلك الأسماء في كتاب معالم دمشق التاريخية نذكر منها: رأس بلاد آرام، مدينة نعمان الأرامي، بيت رمون وذلك نسبة إلى هيكلها الذي ينسب إلى رمون اللودي، قرية المسرة وهو من ألقابها في العهد الأرامي، مدينة ألعازر خادم النبي إبراهيم، جلق، جيرون أو حصن جيرون، ديمتراس وهو اسم الجالية اليونانية التي لحقت

ديارنا بحث في لغات العرب (سورية)

بالمدينة،

بمشاركة الدكتور عبد الصادق الريحاوي والباحثين بشير زهدي وزهير ناجي، موضوعاً لها كان عنوانه: قاسيون ودمشق.. معالم عمرانية وأساطير شعبية .

تتاول الدكتور الريحاوي في مداخلة ما سماه الثالث المقدس ويجمع قاسيون وبردى والغوطة مستذكراً بعض الأحداث والمعلومات الأولى التي لم يذكرها التاريخ كثيراً ومنها وجود قبتين في قمة قاسيون الأولى اسمها قبة السيار وماتزال حتى الآن والثانية تدعى قبة النصر وقد هدمت في الزلزال الذي ضرب دمشق في القرن الثامن عشر.

ومما ذكره الريحاوي أيضاً أن تيمورلنك قطع آلاف الأشجار في دمشق عندما دخلها غازياً وأكد الريحاوي في مداخلة على أهمية التأكد من جميع المعلومات قبل الاعتقاد بها بالاستناد إلى الوثائق والعقل والعلم في هذا المجال وعبر في حديثه عن أسفه لأن الشهرة التي كان يملكها قاسيون في الماضي لم تعد موجودة بين الناس وخاصة المثقفين.

من جهة أخرى تركزت مداخلة الباحث والمختص بالآثار بشير زهدي حول جبل قاسيون وجمالياته ومكانته في القصص الدينية والأساطير المختلفة وقداسة هذا الجبل في الشعر العربي وتغنى الشعراء والأدباء والمؤرخين والصوفيين به.

وقال إن ارتفاع قاسيون عن سطح البحر

قاعدة سورية المجوفة في العهد الروماني، عين الشرق كما أسماها الإمبراطور الروماني يوليوس ليانوس، الشام، وهو الاسم المرادف لدمشق على مر العصور، دمشق الشام تمييزاً لها عن غرناطة الأندلسية المسماة دمشق الغرب، شام شريف وهو لقب أطلقه عليها الترك العثمانيون تقديساً لها، حاضرة الروم وبيت ملكها من أسماء دمشق في العصر الجاهلي، حصن الشام وهو من أسماء دمشق في صدر الإسلام، ذات العماد وقد سميت بذلك لكثرة أعمدتها، إرم ذات العماد المذكورة في القرآن الكريم، التين وقيل هي التين الواردة في القرآن الكريم، فسطاط المسلمين أي موئلهم وملانهم، باب الكعبة لقب أطلق على دمشق في صدر الإسلام، جنة الأرض لقب أطلق على المدينة في عدة عصور، قصبية الشام لقب استعمله عدد من المؤرخين والجغرافيين المسلمين، الفيحاء واحد من أشهر ألقاب دمشق أطلق عليها لسعة سهلها وفساحتها، الغناء وقد لقبت بذلك لخضرتها والتفاف غوطتها بالأشجار، العذراء وقيل إنها سميت بذلك نسبة إلى مريم العذراء أو أنها تعريب كلمة جينيق التي تعني العذراء. (1)

قاسيون ودمشق في ندوة،

تناولت ندوة كاتب وموقف التي أعدها ويديرها الكاتب عبد الرحمن الحلبي

ترميم المخطوطات العربية في دور العبادة والمتاحف والعمل على حفظ التراث والعناية به ونقله إلى اللغات الحية والاستفادة منه محليا وعربيا ودوليا مشيرا إلى الدور الكبير والريادي الذي لعبته الأمة العربية في مجال صيانة المخطوطات وترميمها حفاظاً على التراث العربي والتواصل معه.

ورأى الدكتور فيصل الحفيان منسق برامج معهد المخطوطات العربية بالقاهرة أنها المرة الأولى التي يقيم فيها المعهد دورة في صيانة المخطوطات وتجليدها نظراً لأهمية التجليد من الناحية الفنية والمعرفية وتحديد العصر الذي ينتمي إليه المخطوط مؤكداً أهمية النظر إلى التراث نظرة شمولية عامة ليكون محركاً للحياة الثقافية.

واعتبر الدكتور نضال حسن أمين اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم الدورة نشاطاً نوعياً في أحد ميادين العمل الثقافي التراثي لافتاً إلى أن موضوع ترميم المخطوطات يعتبر من الموضوعات المهمة والحيوية في حياتنا الثقافية والفكرية المعاصرة لما فيه من قيم تتعلق بحماية التراث والفن وضمان استمرارية وصوله إلى المهتمين، موضحاً أن الدورة تأتي استكمالاً لدورات سابقة إذ تهتم بغلاف المخطوطة باعتباره عنصراً مهماً من عناصر كيانها المادي لما يتمتع به من خصوصية كبيرة سواء في بنيته أو مواده الأساسية أو في جمالياته

يبلغ ١١٥٠ متراً وفي سفحه توجد مغارة أهل الكهف والكثير من الأديرة والأماكن المقدسة التي ساهمت فيما بعد بتشكيل هالة من القدسية لهذا الجبل في ذاكرة أهل الشام.

وفي مداخلته تناول الباحث زهير ناجي البعد الفلسفي للأساطير والقصص التي نشأت ودونت عن جبل قاسيون وتحديدًا الأساطير الشامية التي برزت بعد مجيء الإسلام وقال إن الأساطير التي تتعلق بجبل قاسيون تعود إلى ما قبل الإسلام بكثير والأساطير الأولى الموثقة حول ذلك ترجع إلى الكنعانيين.

وأكد ناجي أن الأساطير في هذه المنطقة تستند إلى أساس واقعي ويمكن تفسيرها علمياً وعقلياً مشيراً إلى أن البعد الديني لهذه الأساطير لم يظهر إلا مع قدوم الاستعمار الغربي الذي كانت مواجهته تحتاج إلى إيجاد حافز قوي لدى الناس للدفاع عن أرضهم ووطنهم. (٢)

دورة تدريبية حول ترميم المخطوطات،

احتضنت مكتبة الأسد بدمشق الدورة التدريبية حول ترميم المخطوطات وصيانتها التي نظمتها معهد المخطوطات العربية التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. ودعا الدكتور علي القيم معاون وزير الثقافة في افتتاح أعمال هذه الندوة الجهات المعنية إلى وضع خطة مبرمجة من أجل إعادة

الأديب الإسباني، التي تمَّ انتخابها رئيسة للمركز: «أخيرا تكلفت جهود عائلتنا بالنجاح، وتحققت رغبتنا في نقل كل تراث لوركا إلى غرناطة».

وينص الاتفاق الأخير على أن تقوم جميع المراكز والجهات التي تحتفظ بمخلفات لوركا بتقديمها إلى هذا المركز، خاصة مركز دار إقامة الطلاب وهو المكان الذي درس فيه لوركا في العشرينيات، عندما كان طالبا في مدريد، وحسب الاتفاق فإن هذه الدار ستقدم حوالي ٥٠٠٠ وثيقة مما تحتفظ به من رسائل وأوراق ومخلفات الأديب الإسباني، وكذا ٣٠٠٠ قطعة من تراث الذين ارتبطت أسماؤهم مع اسم لوركا، خاصة من جيله، ومنها أيضا ٥٠ رسما لفنانين كبار، مثل سلفادور دالي وإسماعيل دي لاسيرنا ومانويل انخليس ارتيث، وأرشيف صور لوركا، والمقالات المنشورة حوله في الصحف والمجلات، وستحتفظ دار إقامة الطلاب بنسخ مصورة مما ستسلمه إلى المركز. وتوقعت لاورا غارثيا لوركا أن تتم العملية بحلول عام ٢٠٠٩. (٤)

مكتبة الإسكندرية وجائزة أفضل

كتاب:

تسلم الدكتور خالد عزب مدير مركز الخطوط في مكتبة الإسكندرية جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي كأفضل كتاب مترجم إلى العربية لعام ٢٠٠٦م وهو

وما فيه من رسوم وأشكال وألوان وتقنيات تستخدم في صناعته داعياً إلى ضرورة حث الخطأ لتأسيس برنامج متكامل ينصف المخطوطات بحفظها وترميمها لتبقى ذاكرة حقيقية تجسد دأب السلف وحبه للمعرفة ورغبته باستدامة نقل جوهرها للأجيال القادمة.

وناقشت الدورة العوامل المتلفة للورق وطرائق صيانة مقتنيات المكتبة وأنواع الترميم إضافة إلى العديد من الموضوعات التخصصية وذلك بمشاركة متدربين من ليبيا ومصر والسعودية والسودان والمغرب وفلسطين. (٢)

جمع تراث لوركا:

حققت عائلة الأديب الإسباني فديريكو غارثيا لوركا حلما بدأت به عام ١٩٨٦، بجمع كل تراث لوركا في غرناطة جنوب إسبانيا، مكان ولادته عام ١٨٩٨، وإعدامه ١٩٣٦.

وبعد مناقشات ومداولات دامت سنوات بين دوائر ثقافية ورسمية عديدة، مثل وزارة الثقافة وبلدية غرناطة والحكومة المحلية لإقليم الأندلس ودار إقامة الطلاب في مدريد ودوائر أخرى، تم الاتفاق رسمياً على نقل كل مقتنيات وتراث لوركا إلى مدينته غرناطة، وحفظه في مركز خاص يطلق عليه اسم «مركز فديريكو غارثيا لوركا».

وصرحت لاورا غارثيا لوركا بنت أخ

الطباعة والأشكال المكتوبة طباعياً في العصور الحديثة.

والكتاب مزود بصور لنقوش وخطوط تنتمي لحضارات قديمة، وصور للوحات وجداريات يزيد عمر بعضها على ٤٥٠٠ عام، منها صورة لوحة نذور من الحجر الجيري الموجودة بمتحف اللوفر ببباريس، وتعود إلى حوالي ٢٥٠٠ عام قبل الميلاد، في بلاد ما بين النهرين، وتصور أحد الملوك ويجانبه حامل كأس الشراب، حيث بدأ في تلك الفترة تطور النقوش الرسمية.

عدا ذلك تحدث كتاب «تاريخ الكتابة» عن الإرهاصات الباكرا للكلمة المكتوبة في حوض نهر الدانوب، وعن الكتابة المسمارية، والكتابة في بلاد ما بين النهرين، وكتابات مصر القديمة، حيث الهيروغليفية هي الأصل الأول من الكتابة الذي تطورت عنه كل أنواع الكتابة الأخرى التي ظهرت بعد ذلك في مصر، وأوضح الكتاب أن التجارة والفتوحات الإسلامية، جلبت الكتابة واللغة العربية إلى الصحراء الأفريقية والساحل الأفريقي في الوقت نفسه. (٥)

فضائية ألمانية للتعريف بالثقافة

العربية:

منحت الهيئة العامة للإشراف على وسائل الإعلام المسموعة والمرئية الخاصة في ولاية هيسن الألمانية ترخيصاً لمدة ١٠ سنوات قابلاً للتجديد لمجموعة ييبو

ترجمة لكتاب فرنسي صدر عن دار نشر «فلاماريون» الفرنسية.

يحمل الكتاب عنوان تاريخ الكتابة؛ من التعبير التصويري إلى الوسائط الإعلامية المتعددة وينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية يتكون كل منها من مجموعة من المقالات التي تتعرض بشكل موسع في نفس الوقت لتاريخ الكتابة حول العالم؛ القسم الأول مخصص لعرض أقدم العصور وهو يتعرض لأساليب الكتابة غير الأبجدية وللتطور العبقري الذي أنجزته الحضارات التي اختارت أن تكييف لغاتها وثقافتها مع هذا المنهج الكتابي منذ تطور الكتابة المسمارية القديمة في جنوب بلاد الرافدين إلى الكتابات التصويرية المعقدة في الصين واليابان أو كتابات جزيرة الإيستر الرونوجو رونجو التي مازالت بحاجة إلى فك رموزها.

أما ثاني أقسام الكتاب فيركز على تاريخ انتشار الأبجديات الذي يستقصي أصول الأبجديات السامية وشقيقتها الكتابة العربية مروراً بالكتابات الأقل ذيوماً مثل كتابات القوقاز، أو كتابات أفريقيا جنوب الصحراء.

وأخيراً يأتي القسم الثالث الذي يبحث في إعادة اندماج الصورة في الأبجديات الغربية ويتطلع إلى الأشكال العديدة من الكتابات المخطوطة باليد والمطبوعة اعتباراً من التجليات الرائعة لكتاب كيلز إلى ظهور

عن إطلاق مبادرة تهدف إلى تشجيع الإنتاج الفكري العربي في شتى مجالات المعرفة في جميع أنحاء المنطقة العربية.

وكشفت المؤسسة هذه المبادرة المتمثلة ببرنامج «اكتب» الذي يهدف إلى تحقيق مجموعة من الإنجازات المهمة في مقدمتها دعم الكُتاب الشباب الطموحين، ومساعدة المؤلفين الجدد على الوصول بأعمالهم إلى أكبر شريحة ممكنة من القراء.

وأوضحت المؤسسة أن البرنامج سيساهم في فتح فرص جديدة للحوار مع الحضارات الأخرى وذلك من خلال ترجمة الكتب التي سيتم تأليفها بدعم من البرنامج إلى العديد من اللغات الأخرى وذلك بالتعاون مع برنامج الترجمة التابع للمؤسسة، والعمل على نشرها عالمياً بما يزيد من فرص تعريف العالم الخارجي بالثقافة العربية.

وتحدث جمال الشحي، مدير إدارة الشؤون الثقافية في مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم حول آلية العمل في البرنامج، وقال: «سيتبع البرنامج أسلوباً علمياً ومنهجياً دقيقاً من خلال لجنة استشارية تضم نخبة من كبار الكتاب والمفكرين في العالم العربي، حيث ستتولى اللجنة مهمة الاختيار والترشيح من بين مجمل طلبات الحصول على منحة الكُتاب التي يقدمها البرنامج للمستفيدين من خدماته، وذلك مع تطبيق مجموعة من المعايير الواضحة وفي

الإعلامية لإطلاق قناة تلفزيونية جديدة من مدينة بادهورغ غرب البلاد.

وتحمل القناة اسم «أرورا» ومن المقرر انطلاق بثها خريف ٢٠٠٩، لتعريف الألمان والأوروبيين بثقافة العالم العربي ومجتمعاته، خاصة شبه الجزيرة والخليج العربي.

ويتكون مجلس إدارة أرورا من عدد من مشاهير الصحفيين وأساتذة الإعلام وشخصيات عامة بارزة في ألمانيا، وعين ٢٠٠ موظف وفني -بينهم ١٠٠ صحفي- للعمل بالقناة في مرحلة بثها الأولى.

وتركز الفضائية على الإنتاج الوثائقي والأخبار والتقارير الاقتصادية والتحقيقات والأفلام العربية المدبلجة، وبرامج الخدمات الموجهة للألمان والأوروبيين الراغبين في السياحة أو الاستثمار في العالم العربي.

وأعلنت مجموعة بيبو الإعلامية المالكة في بيان لها أن أرورا ستبث برامجها على مدار الساعة على القمر الصناعي أسترا وضمن قنوات الكابل الألماني والإنترنت.

وأوضح رالف بيبو رئيس المجموعة الإعلامية أن تخصصها في البث عن العالم العربي يميزها بتقديم تجربة غير مسبوقة في مجال العمل الإعلامي الألماني والأوروبي، وأكد سعيها للتكامل والتعاون مع القنوات الألمانية وعدم الدخول في منافسة مع أي منها. (١)

تشجيع الإنتاج الفكري العربي،

أعلنت مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

وهي المرة الأولى التي يقوم فيها الصندوق الذي أسس مطلع العام الجاري في مبادرة أهلية من عدد من المثقفين العرب برئاسة وزير الثقافة اللبناني السابق غسان سلامة، بتقديم المنح لعدد من المؤسسات الثقافية والأفراد المبدعين في مجالات مختلفة.

ومن بين الذين حصلوا على المنح متحف المقتنيات التراثية والفنية في جامعة بيرزيت و«حوش الفن الفلسطيني» ومنظمة الأمم المتحدة لتشغيل وغوث اللاجئين الفلسطينيين «الانروا» في فلسطين واللبنانية رندا ميراز والأردنية عريب طوقان.

وفي الأدب فازت مؤسسة تامر للتعليم المجتمعي في فلسطين ومؤسسة الشرق والأردني مهند مبيضين والتونسية مريم بوسالمي وفي السينما والفيديو فاز الفلسطينيون ايليا سليمان ونجوى نجار وكمال الجعفري والمغربية دليلة الناظر والمصري تامر السعيد.

أما في المسرح، فقد تم اختيار اللبنانيين روجيه عساف ومايا زبيب وهشام جابر والفلسطيني نزار الزعبي وفرقة «مسرح ليش» السورية وفرقة مسرح إبعاد المغربية. وفي الموسيقى فازت المؤسساتان المصريتان مركز المصطبة للموسيقى الشعبية والمركز المصري للثقافة والفنون ومؤسسة الكمنجاتي الفلسطينية.

أما في نشاطات التعاون الثقافي، فقدم

إطار من الشفافية الكاملة التي تضمن مبدأ تكافؤ الفرص».

وعن عملية النشر، قال الشحي إن مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم ستعقد شراكة مع عدد من أبرز دور النشر العربية للتعاون في نشر وتوزيع الكتب التي سيتم تأليفها بدعم من البرنامج حيث ستحرص المؤسسة على صدور المؤلفات في أفضل صورة بما يتوافق مع جودة المضمون.

ومن أهم شروط التقدم للبرنامج أن يكون الكاتب عربياً وأن تكون اللغة العربية هي لغة الكتابة للعمل المرشح الذي لا بد وأن يتصل موضوعه بالعالم العربي، على أن يكون الكاتب قد سبق وقام بنشر بعض أعماله سواء في أي من الإصدارات الصحافية أو في هيئة كتاب في أي دولة عربية. (٧)

منح من صندوق الثقافة والفنون:

أعلن الصندوق العربي للثقافة والفنون أسماء الفائزين بمنح قررتها ست لجان لدعم النشاطات الثقافية في العالم العربي، وستقدم إلى ٢٩ مؤسسة وشخصية في مجالات ثقافية عدة.

وقال الصندوق في بيان وزعه في القاهرة: إن قيمة المنح «تصل إلى نصف مليون دولار تم توزيعها على الفائزين في المجالات الثقافية الخاصة وتم اختيارهم من بين ٣٠٠ طلب قدمت إلى الصندوق للحصول على هذا الدعم».

في شتى شؤون المعرفة والحضارة بدأها المصلحون في مطالبتهم بإصلاح مناهج التعليم وضرورة الانفتاح على معارف وفنون العصر وتواصلت فيما بذلته النخب الثقافية المؤسسة للجامعة التونسية التي حملت على عاتقها ترجمة الفلسفات والمعارف والمناهج الحديثة في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

يذكر أنه بالرغم من المساهمة النوعية لخريجي المعاهد والجامعات التونسية في ترجمة الكتب المرجعية في شتى الاختصاصات، والتي كان عدد منها موضوع أطروحات جامعية، فقد شكّل المجمع التونسي للفنون والآداب «بيت الحكمة» حلقة هامة في هذا التوجّه إذ احتضن مشاريع ترجمة علمية وأدبية عديدة كما كان لعدد من الباحثين والكتاب التونسيين شغف خاص بالترجمة خصوصاً عن اللغة الفرنسية، وبشكل أقل عن اللغات الألمانية والإنكليزية والإيطالية، ومع كل الذي تمّ فإن رصيد تونس من الترجمة يظل محدوداً ودون ما تطمح إليه النخب التونسية، التي ما تزال تعتبر، أمام أزمة المطالعة ومحدودية التوزيع أن الترجمة بما هي اختصاص واحتراف، لم تعد مغرية لخريجي الجامعات، وهو ما يجعل من دعم الدولة لهذا المشروع ضرورة ملحة. (١)

المرحلة الثانية من مشروع الترجمة،

صرح محمد سلماوي الأمين العام

الصندوق منحاً إلى المؤسسة الثقافية اللبنانية «بيروت دي سي» والينور أوكيف «مهرجان فلسطين للأدب في أيرلندا» ونوال الاسكندراني في تونس والموقع الإلكتروني «كيكا» في بريطانيا ومؤسسة «مكان» شركة إيقاع الأردن، ومركز الدراسات السوداني منحة الدعم الثقافي. (٨)

سنة الترجمة في تونس،

أعلنت تونس أنها تعتزم تشييد حركة الترجمة خلال سنة ٢٠٠٨ لتجعل منها سنة وطنية للترجمة، وذلك استجابة لبرنامج مشروع وطني دعا إليه الرئيس التونسي زين العابدين بن علي.

وبهذه المناسبة أكد محمد بن محجوب رئيس المركز الوطني للترجمة أن هذا المشروع يشكل إنجازاً ثقافياً على درجة كبيرة من الأهمية ومكبياً حضارياً لتونس وأجيالها، مضيفاً أن تقدّم الشعوب يقاس من ضمن ما يقاس به بحجم ما تنقله وما تترجمه من ثقافات العالم.

وأكد محجوب أن قرار رئيس الدولة بجعل ٢٠٠٨ سنة وطنية للترجمة، وبتأسيس مركز وطني مختص في شؤون الترجمة، تمثل إجراءات ريادية لا تقف عند حدود سنة ٢٠٠٨ فالأمر ليس مجرد مناسبة احتفالية وثقافية عابرة، إنه بداية تأسيسية لمشروع، أو لنقل بدعة وأمانة أنه استئناف جدي لأعمال ريادية في مجال الترجمة قام بها تونسيون

الدائم لاتحاد الكتاب العرب في اجتماعه الأخير بالبحرين، أكد على ضرورة أن تقوم الاتحادات الأعضاء بإرسال نسخ من الروايات المرشحة للترجمة لكتاب البلد الذي تمثله ومتابعة الكتاب المعنيين، أو ذويهم، للحصول على موافقة المؤلف وتنازله عن حقوقه للاتحاد العام وتحويله بالموافقة على الترجمة والنشر والتنازل عن ذلك الحق لأي ناشر يتم الاتفاق معه، واستبدال الروايات التي لم يوافق مؤلفوها على التنازل عن حقوقهم للاتحاد العام، بروايات يرشحها اتحاد بلدهم.

وفي هذا الإطار أشار سلماوي أيضاً إلى أن اتحاد كتاب مصر شكل لجنة استعرضت الأسماء والروايات التي اختارها الاتحاد العام وعددها ٢٩ رواية، ووجدت أن ١٥ كاتباً، أو ورثتهم بالنسبة للراجلين، وافقوا كتابة على التنازل عن حقوقهم المادية وهم: فتحي غانم، يوسف القعيد، إدوار الخراط، بهاء طاهر، أبوالمعاطي أبوالنجا، خيرى شلبي، محمد جبريل، سلوى بكر، إبراهيم عبد المجيد، مجيد طويبا، جميل عطية إبراهيم، عبد الحكيم قاسم، يحيى حقي، ثروت أباطة، وإحسان عبد القدوس.

وتضمنت خطة الترجمة في المرحلة الثانية الأعمال الروائية التالية: (حكاية شوق) أحمد الشيخ، (الطوق والأسورة) يحيى الطاهر عبد الله، (النمل الأبيض)

للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب أن الفترة القادمة ستشهد المرحلة الثانية من مشروع الترجمة الذي يتبناه الاتحاد العام حيث سيتم اختيار روايات للترجمة إلى الإنجليزية والتركية والإيرانية، وكذلك استكمال الإجراءات الخاصة بترجمة الروايات إلى الروسية وظهورها للنور.

وأوضح سلماوي أن المشروع سيركز في الفترة القادمة على ترجمة الأعمال إلى الإنجليزية باعتبارها معبراً للترجمة إلى لغات أخرى، مع عدم إغفال لغات دأبت على قراءة الأدب العربي من خلال ترجمات وسيطة، ويقصد بذلك اللغتين التركية والإيرانية، إذ ستم الترجمة إليهما مباشرة دون أي وسيط، وذلك رغبة لمد جسور التعاون مع هذه الثقافات العريقة.

وأضاف سلماوي أن الفترة القادمة ستشهد أيضاً دفع مشروع الترجمة إلى الروسية، حيث تم بالفعل ترجمة ١٨ رواية إلى اللغة الروسية، ولكن لم تتفق أمانة اتحاد الكتاب العرب السابقة مع دار نشر روسية على طباعة الروايات المترجمة، لعدم توافر شروط تحديد تكاليف النشر وعدد النسخ.

ومن أجل أن يسير مشروع الترجمة بدون عقبات تتعلق بحقوق النشر التي يحصل عليها بعض دور النشر من الكتاب، وبالتالي يحول ذلك دون ترجمة أعمالهم لدى دور نشر أخرى، أشار سلماوي إلى أن المكتب

وذكرت أن توزيع الجوائز تم بحضور عدد من الشخصيات العلمية والأكاديمية والمسؤولين ومنهم المدير العام للايسيسكو الدكتور عبد العزيز التويجري الأمين العام لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية الدكتور أحمد الشريف.

وكانت ايسيسكو وزعت قبل ذلك في مدينة فاس المغربية جوائز مسابقتها الكبرى التي خصصتها للإبداع الأدبي والعلمي والفني في المغرب بمناسبة اختيار مدينة فاس عاصمة للثقافة الإسلامية لسنة ٢٠٠٧ عن المنطقة العربية.^(١١)

رحيل المؤرخ جمال بدوي:

توفي الكاتب المصري جمال بدوي عن عمر يناهز ٧٤ عاماً، وكان جمال بدوي غزير الإنتاج الثقافي، حيث كان ينشر مقالات يومية في صحيفة «الوفد»، كما عرف عنه اهتمامه بالدراسات التاريخية خاصة فيما يخص تاريخ مصر.

ويعد جمال بدوي من أشهر المؤرخين في العصر الحديث.. كتب في الشأن العام والتاريخ والسياسة والفكر وقدم البرامج في الإذاعة والتلفزيون، ولقب بشيخ الصحافة المتحرر، وأطلق عليه لقب جبرتي الصحفيين، وقد نال على عطاءه الغزير وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى من الرئيس حسني مبارك عام ١٩٩٥، كما حصل على الجائزة الأولى من جريدة

عبد الوهاب الأسواني، (زهرة الليمون) علاء الديب، (الخرج إلى النبع) محمد قطب، (أصوات) سليمان فياض، (أنا ونورا وماعت) رفاقي بدوي، (الزهرة الصخرية) محمد الراوي، (جبل ناعسة) مصطفى نصر، (حافة الليل) أمين ريان، (أشجار قليلة عند المنحنى) نعمات البحيري، (مقامات عربية) محمد ناجي، (مراعي القتل) فتحي إمامي، (نوة الكرم) نجوى شعبان^(١٢)

ايسيسكو توزع جوائز مسابقتها:

وزعت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (ايسيسكو) جوائز مسابقتها الثقافية الكبرى بالعاصمة السنغالية دكار التي فاز بها عدد من المبدعين السنغاليين. وقالت المنظمة في بيان لها إن وزير الثقافة السنغالي الأسبق حسن سيك فاز بجائزة ايسيسكو الأولى عن أبحاثه حول مدينة دكار وإن النحات عيسى ديوب فاز بالجائزة الثانية لإسهامه المتميز في تجميل المدينة بأعماله الفنية.

وأضافت أن الجائزة الثالثة فاز بها الأكاديمي بابا موسى ندوي تقديراً لبحثه الرائد في تاريخ مدينة دكار في الفترة الممتدة من ١٨٨٥ إلى ١٩١٤. وأوضحت أن هذه الجوائز منحت للمبدعين السنغاليين بمناسبة تكريم دكار واختيارها عاصمة للثقافة الإسلامية لعام ٢٠٠٧ عن المنطقة الإفريقية.

«الشرق الأوسط» عن أفضل مقال نشر عام ١٩٩٦، وحاز كتابه «أنا المصري» على أوسكار أفضل كتاب في المعرض الدولي للكتاب عام ٢٠٠٤.

وتلقى جمال الدين إسماعيل بدوي الذي ولد عام ١٩٣٤ علومه الأولية في جمعية المحافظة على القرآن الكريم وبعد حصوله على الشهادة الابتدائية انتقل إلى التعليم الثانوي بطنطا ثم تخرج من قسم الصحافة بكلية آداب القاهرة سنة ١٩٦١، وأثناء دراسته اختاره مصطفى أمين للعمل في أخبار اليوم ومارس معظم فنون العمل الصحفي.. وفي عام ١٩٧٢ انتدب مع آخرين إلى دولة الإمارات العربية المتحدة لإصدار صحيفة الاتحاد وعاد في ١٩٨١ إلى أخبار اليوم.. وفي عام ١٩٨٤ شارك في تأسيس صحيفة الوفد وعمل مديراً للتحرير ثم رئيساً للتحرير في ١٩٨٩ إلى أن استقال فعاد إلى أخبار اليوم وتخصص في كتابة الدراسات التاريخية في صحف مؤسسة أخبار اليوم.

وأصدر بدوي حوالي عشرين كتاباً في الفكر والتاريخ منها محراب الفكر، مسلمون وأقباط من المهدي إلى المجد، مصر من نافذة التاريخ، ومسافرون إلى الله بلا متاع، والوحدة الوطنية بديلاً عن الفتنة الطائفية، وحدث في مصر، معارك صحفية، المماليك على عرش فرعون، حكايات مصرية، وأنا

المصري من عيون التراث. (١٢)

معرض عن المسلمين في أستراليا:

أقامت المكتبة العامة الاسترالية لأول مرة معرض صور عن رعاة الإبل والجمال المسلمين الذين قدموا إلى أستراليا في القرن التاسع عشر تحت عنوان (رواد الداخل.. جمالو أستراليا المسلمون).

ومن المعروف تاريخياً أن حوالي ٢٠٠٠ جمال و١٥ ألف جمل قدموا من أفغانستان وباكستان إلى أستراليا في منتصف القرن التاسع عشر، وبالرغم من أن هؤلاء الجمالين قدموا من عدة بلدان مسلمة فإنهم عرفوا عموماً بـ (الجمالين الأفغان) الذين ساهموا في كشف أسرار الصحراء ومد خطوط اتصال بين المدن الاسترالية الداخلية والسياحية وبين المستعمرات والمناجم.

وقال المسؤولون عن المعرض أن مشاركة الجمالين المسلمين أغفلت بشكل كبير ولم تثل الاهتمام الذي تستحقه وهو ما يعتبر السبب الأساسي وراء إقامة المعرض.

وقال مدير المعرض فيليب جونز الجمالين ساهموا في إبراز حملات استكشاف الأراضي الاسترالية البكر بدءاً من حملة بيرك أند ويلس عام ١٨٦٠ وفي إغناء التطور الحضاري والاقتصادي في أستراليا، موضحاً أن ذكر الجمالين لم يرد بشكل كبير في الوثائق التي كتبت في

تلك المصادر أنه نقل إلى المستشفى بعد إصابته بتوعك في منزله في سان فلوران لو فياي (غرب فرنسا) حيث كان يعيش منعزلاً منذ أعوام.

ووجه الرئيس الفرنسي نيكولا ساركوزي ووزيرة الثقافة كريستين البانيل تحية إلى جراك بصفته «أحد أهم الكتاب الفرنسيين في القرن العشرين»، وهو صاحب ١٩ عملاً من شعر ومسرح ورسائل وروايات، مستلهمة من الرومنطيقية الألمانية والخيالية والسوريالية.

ولد جراك في ٢٧ يوليو ١٩١٠ في سان فلوران لو فياي، واسمه الحقيقي لوي بواريه، وكان مجازاً في التاريخ والجغرافية وبدأ الكتابة أثناء تدريسه في الثانويات. واختار اسم غراك ببساطة لأسباب إيقاعية وسمعية، وفي عام ١٩٢٨، نشر كتابه الأول «في قصر ارغول» لدى الناشر جوزيه كورتي الذي سيظل مخلصاً له طوال حياته، ورفض جراك عام ١٩٥١ تسلّم جائزة غونكور الأدبية الفرنسية عن تحفته «سواحل الرمل». غير أنه وافق عام ١٩٨٩ على الانخراط في مجموعة دار «غاليمار» المرموقة لآبلياد، وفي عام ٢٠٠٢ نشر كتابه الأخير «مقابلات» عام ٢٠٠٢، حيث اختار كما في أعماله السابقة، نشرًا قديم الطراز على أوراق غير مقطعة في المطبعة ينبغي على القارئ أن يفصلها بنفسه. (١١)

تلك الفترة ولم ينل الجمالون المسلمون ما يستحقون من الثناء على مساهماتهم في فترة الاكتشافات البطولية رغم أن المذكرات التي كتبت خلال تلك الرحلات تؤكد أن ما أنجزه هؤلاء الرجال يضعهم في مصاف المستكشفين.

وأضاف جونز أن المسلمين الذين قدموا إلى هنا في تلك الفترة قدموا حياتهم وجهدهم لهذا البلد مبيناً أن المعرض سيمكن الجمهور من معرفة العلاقات التاريخية بين استراليا والدول الآسيوية. وقد تزايدت أعداد المسلمين الأفغان تدريجياً حتى وصل تعدادهم عام ١٨٨١ إلى ما يقارب الستة آلاف شخص وكانت مدينة (ادلايد) في جنوب استراليا مركز تجمع لهم حيث أسسوا هناك أقدم المساجد الإسلامية المعروفة حتى الآن ومنها مسجد (بيرث) الذي أسس عام ١٩١٠.

وشارك هؤلاء الأفغان في مد السكك الحديدية داخل استراليا ولا يزال الخط الذي يربط بين ادلايد في الجنوب وليس سبرينغ يسمى (غان) نسبة إلى الأفغان الذين أسهموا في بنائه. (١٢)

رحيل الفرنسي جوليان جراك

رحل الكاتب الفرنسي جوليان جراك صاحب رواية «سواحل الرمل» عن عمر يناهز الـ ٩٧ عاماً، وذلك حسب ما أفادت به مصادر قريبة من جراك، حيث ذكرت

فوز أونداتج بجائزة الحاكم العام الأدبية:

فاز الأديب مايكل أونداتج السريلانكي المولود المقيم في تورونتو للمرة الخامسة بجائزة الحاكم العام الأدبية لعام ٢٠٠٧ لأفضل رواية باللغة الإنجليزية عن روايته ديفيزاديرو، أما أفضل رواية بالفرنسية فكانت من نصيب سيلفان ترادل من الكيبك عن روايته بحر الهدوء. ونقل عن أونداتج قوله: لقد سعدت للغاية بالجائزة لأن هذا الكتاب عزيز علي، فقد كان نوعاً من المغامرة ومن الجيد أنه حظي بهذا التقدير.

وتعد هذه الجائزة واحدة من ١٤ جائزة أعلنت في مونتريال، وهي تمنح لأفضل سبعة أعمال أدبية تصدر باللغتين الرسميتين في كندا: الفرنسية والإنجليزية.

وكان أونداتج قد فاز بجائزته الأولى عام ١٩٧٠ عن روايته الأعمال الكاملة لبيبي ذاكيد كما نال جائزة عن الشعر عام ٧٩، ثم جائزة روائية عام ١٩٩٢ و٢٠٠٠.

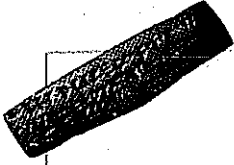
تمنح الجوائز في مجالات الرواية، الشعر، الدراما، العمل الأدبي غير الروائي، أدب الأطفال، الكتب المرسومة للأطفال والترجمة.^(١٥)

إمالات

- ١- موقع شبابلوك
- ٢- وكالة الأنباء العربية السورية «سانا»
- ٣- شبكة المعلومات العربية المحيط
- ٤- موقع البوابة
- ٥- وكالة أنباء الشرق الأوسط
- ٦- موقع قناة الجزيرة
- ٧- وكالة الأنباء الخليج
- ٨- موقع القناة
- ٩- وكالة الأنباء التونسية
- ١٠- موقع ميدل ايست أن لاين
- ١١- موقع نسيج
- ١٢- وكالة أنباء الإمارات
- ١٣- موقع المغرب
- ١٤- موقع العرب أونلاين
- ١٥- وكالة رويترز

- WWW.SANA.ORG
- WWW.MOHEET.COM
- WWW.ALBAWABA.COM
- WWW.MENA.ORG.EG
- WWW.ALJAZEERA.NET
- WWW.JAMAHIRIYANEWS.NET
- WWW.ALQANAT.COM
- WWW.AKHBAR.TN
- WWW.MIDDLE-EAST.ONLINE.COM
- WWW.NASEEJ.COM
- WWW.WAM.ORG.AE
- WWW.ALMUGHTARIB.COM
- WWW.ARABONLINE.COM
- WWW.REUTERS.COM





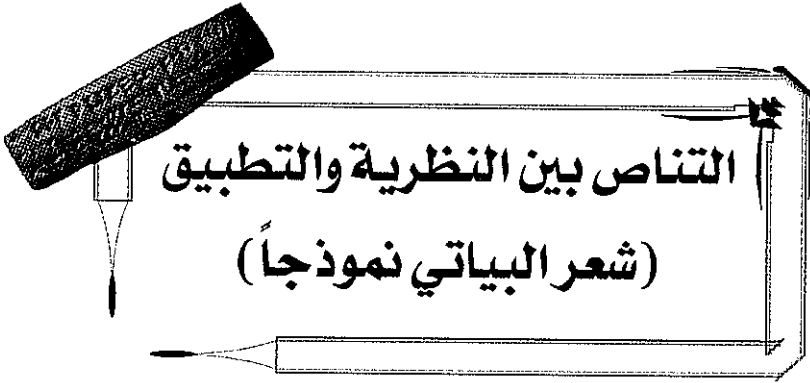
التناس بين النظرية والتطبيق (شعر البياتي نموذجاً)



عرض وتقديم : محمد سليمان حسن



كتاب الشعر



✽

عرض وتقديم: محمد سليمان حسن

صدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان: «التناص بين النظرية والتطبيق.. شعر البياتي نموذجاً». الكتاب من تأليف الباحث الدكتور «أحمد طعمة حليبي». يقع الكتاب في ٢١٧/ صفحة من القطع الكبير. نقدم عرضاً له بما يتسق والمعطيات المعرفية للكتاب.

باحث سوري

✽

التناص في النقد الغربي

يعزو كثير من النقاد ظهور مصطلح التناص إلى تأثير المدرسة البنوية على دراسة النص الأدبي. هذا المصطلح ظهر للوجود فعلاً على يد (جوليا كرستيفا) في بحوثها التي كتبتها بين عامي /١٩٦٦-١٩٦٧/؛ ومن ثم تبنته جماعة (تيل كيل Tel Quel) النقدية، وانتشر بعد ذلك في المحافل النقدية بسرعة كبيرة، واستخدمته مدارس كثيرة: تفكيكية وبنوية وسيميولوجية وأسلوبية وتفسيرية. إذا كانت نظرية التناصية مدينة، في نشوئها وتأسيسها لكل من (ميخائيل باختين) و(جوليا كرستيفا)، فإن الفضل الأول يعود إلى (شك洛夫سكي) أحد أقطاب المدرسة الشكلانية الروسية. أما (باختين) فلم يستخدم مصطلح (التناص Intertextuality)، وإنما استخدم مصطلح (الحوارية Dialogism)، على حين أن (جوليا كرستيفا) استحدثت هذا المصطلح (التناص) عند تقديمها لكتاب (باختين) عن (ديستوفسكي). على هذا فإن جميع النصوص عند (باختين) وليدة نصوص أخرى. وإن أي عمل أدبي، لا بد أن يتوافر على علاقة حوارية مع غيره من النصوص. فكل نص صدى لنص آخر إلى ما لا نهاية. ويميز (باختين)، ثلاثة طرق لحضور خطاب

أدبي في خطاب آخر وهي: التهجين، العلاقة المتبادلة المشحونة بالحوارية بين اللغات، الحوارات الخالصة. ولعل معظم الدراسات التناصية التي جاءت من بعد (باختين)، لم تخرج عن الأسس التي خطها هو. أدخلت (كرستيفا) مصطلح (التناص) ضمن عدة بحوث كتبتها بين عامي /١٩٦٦ و١٩٦٧/ وأعدت نشرها في كتابيها (سيميوستيك) و(نص الرواية) متأثرة في ذلك بأعمال (باختين) حول الحوارية. والتناص عند (كرستيفا) يتشكل ضمن ما أسمته بالإنتاجية النصية. فالنص يُخلق اعتماداً على نصوص سابقة عليه. ينفي (أريفي) في دراساته وجود نص مرجعي، فكل نص هو نص متداخل. ولذا فإن (أريفي) يؤكد ضرورة إحيال التناصية محل دراسة النص. ويشير (أريفي) على أن هناك نوعين من التناص: التناص في المعنى، والتناص في التعبير. وقد تبني (ريفاتير) التناصية بوصفها مرتبة من مراتب القراءة التأويلية. ويذهب (ريفاتير) إلى أن الكلمة أو العبارة لا يمكن أن تكون شعرية، إلا إذا كانت تحيلنا إلى أسرة كلمات أخرى موجودة سلفاً. أما (أنطون كمبنيون) فإن التناص عنده يعني: إعادة إنتاج لقول (النص المستشهد به) مقتبس من النص الأصل بإدراجه

البريء، الذي يخلو من هذه المداخلات.

التناسق في النقد العربي

لو عدنا إلى النقد العربي القديم، لوجدنا أن جذور مصطلح التناسق تضرب في أعماق الموروثين العربيين النقدي والبلاغي. النقد العربي القديم أشار إلى عدة مصطلحات نقدية وبلاغية. ومن هذه المصطلحات: الاقتباس، التضمين، السرقة، المعارضة، والمناقضة. والقاسم المشترك بينها وبين التناسق، هو فكرة انتقال المعنى أو اللفظ أو كليهما، أو جزء منهما من نص إلى آخر، مع اختلاف في المقصد والغاية.

إن عملية الإبداع، لا بد أن ترتكز على عمل سابق، وأول تلك الأدوات هو استيعاب نتاجات السابقين وتجاربهم. والشاعر الذي لا يعتمد على نتاجات غيره، ولا يحفظ الكثير منها، ليس بشاعر كما يقول (ابن خلدون).

فالاقتباس في النقد العربي القديم، نوع من المحسنات اللفظية، الهدف منه إضفاء نوع من القداسة على النصوص المقتبسة، وإظهار براعة الشاعر ومقدرته.

والتضمين صورة من صور الاقتباس على صعيد العلاقات التناسقية، مع التفريق بأن الاقتباس يقف عند القرآن الكريم

في نص الاستقبال. وكل كتابة، عنده، لا تعدو كونها تعليقاً أو شرحاً، أو استشهاداً. يؤكد (تودوروف) فكرة (تيتانوف) حول نظرية المحاكاة الساخرة، التي يؤكد فيها (تيتانوف) استحالة الفهم العميق لنص من النصوص لديستوفسكي، من دون الرجوع إلى نصوص (غوغول). ويسمى (تودوروف) نص ديستوفسكي بالسجل المتعدد القيم أو الحوارية. ويشير (جبرار جينيت) إلى ما يسميه (النص النصي).

تأكيداً لفكرة موت المؤلف يرى (رولان بارت): أن كل نص هو تناسق مصنوع من نصوص أخرى موجودة فيه، ولكن بمستويات مختلفة. ويتبنى (دريدا) فكرة التناسق بوصفها ركناً مهماً من أركان (التفكيكية Deconstruction) التي أرسى قواعدها هو وزملاؤه في جماعة (تيل كيل Tel Quel). ويحاول (ليتتش) في تحليله لنص (دريدا) هذا أن يحدد على وجه التقريب ما يحويه كل نص من تناسقات. وينطلق (جوزيف ريدل) من مبدأ الهدم والبناء الذي تقوم عليه النصوص. ويقدم لنا (هارولد بلوم) دراسة عميقة حول الكتابة تحت سلطة النصوص السابقة. ونصل إلى (ليتتش) إلى أن كل نص هو حتماً نص متداخل (متناسق)، ولا وجود للنص



التناص بين النظرية والتطبيق لكل البياتي نموذجاً

أحمد مصطفى

النص الشعري في بنيته. ولا نجد لدى (نعيم الياقوت) تعريفاً محدداً لمصطلح التناص وإنما (صور التناص).

مصادر التناص في شعر البياتي..

يتبدى التناص في شعر البياتي بمصادر عدة تنوعت بين: الأسطورة، الدين، التاريخ، التراث الشعبي، الأدب، التصوف. وسنقدم نموذجاً لهذا التناص من النماذج السابقة، ألا وهو (التصوف):

توجه الشعر العربي المعاصر إلى التصوف، هرباً من واقع مادي واجتماعي وسياسي مأزوم، ويحتمل عن عالم أكثر روحانية وشفافية وصفاء، تتحسّن فيه قوة المادة أو تذوب. والتصوف عنصر مهم من عناصر

والحديث، على حين ينصرف التضمين إلى الشعر عموماً.

وأما السرقة فهي التمييز بين ما هو مبتكر ومبتدع عن التقليدي الذي يعتمد على إبداعات الآخرين.

والمعارضة والمناقضة فتنتهيان إلى التناصية، بوصف الأولى محاكاة، والثانية محاكاة ساخرة.

ولعل من أوائل الدراسات النقدية العربية المعاصرة، التي أدخلت مصطلح التناص، دراسة «فريال جبوري غزول» في تحليلها لقصيدة الشاعر (محمد عفيفي مطر) بعنوان (قراءة).

ويشكل مصطلح التناص من منطلق تشريحي، أهمية كبرى لدى (عبد الله الغدامي) الذي يستخدم مصطلح (تداخل النصوص). ويقدم لنا (محمد مفتاح) دراسة دقيقة ومفصلة، من ناحيتي التنظير والتطبيق، لمصطلح التناص. ولا نجد لدى (صبري حافظ) تعريفاً خاصاً، لكن، يناقش الطريقة التي تتم بها عملية التفاعل التناصي، ولا ينفرد (توفيق الزبيدي) بتعريف وإنما يورد تعريفات سابقة. ويتناول (ابراهيم رمانى) مصطلح التناص في دراسته (النص الغائب في الشعر العربي الحديث) ويعني، مجموع النصوص المستترة التي يحتويها

يقول البياتي في قصيدته (عين الشمس أو تحولات محيي الدين بن عربي):

فكل اسم شارد، ووارد أذكره، عنها أكني،
واسمها أعني

وكل دار في الضحى أندبها، فدارها أعني

توحد الواحد في الكل

والظل في الظل.

يتحقق التناسق في المقطع السابق، من خلال توظيف عبارة محيي الدين ابن عربي: «فكل اسم أذكره في هذا الجزء، فعنها أكني، وكل دار أندبها، فدارها أعني».

ويعتمد البياتي في نص شعري آخر له إلى امتصاص بعض أبيات مثوي جلال الدين الرومي. يقول البياتي في قصيدته (مرثية إلى ناظم حكمت):

«أصغ إلى الناي يئن راوياً، / قال جلال الدين / النار في الناي / وفي نواعج المحب /

والحزين / الناي يحكي عن طريق طافح بالدم / يحكي مثلما السنين / شيرين، يا

حبيبتي / شيرين، / دار الزمان / احترقت فراشتي.. / تغضن الجبين، / وانطفأ

المصباح، لكني مع السارين / مع المحبين، مع الباكين / أحمل أكفاني /.

يستحضر البياتي في المقطع الشعري السابق ثلاثة أبيات لجلال الدين الرومي.

يقول جلال الدين:

التجربة الشعرية المعاصرة، وذلك لارتباط التجربة الشعرية المعاصرة بالتجربة الصوفية. وقد أكد (صلاح عبد الصبور) أن كلتا التجريبتين، الصوفية والمعاصرة، تبحثان عن غاية واحدة، وهي العودة بالكون إلى صفائه وانسجامه.

وتتجلى مظاهر التصوف في الشعر العربي المعاصر في عدة نقاط، أبرزها: الحزن العام، الإحساس بالغربة والضياع والنفسي، ارتياح الشاعر لعالم الأرواح، اتحاد الصوفي والشهيد والشاعر، الحلولية الكونية، الظلم النفسي، المزج بين المحسوس والمنتخيل.

لقد قرأ البياتي منذ يفاعته الشعرية أشعار كبار الصوفية، بحيث شكلت تلك الأشعار المصدر الأول في تكوينه الثقافي، وقد اعترف البياتي بذلك، إذ يقول: «ومن الشعراء الذين قرأتهم باهتمام بالغ: الجامي، وجلال الدين الرومي، وفريد العطار، والخيام، وطاغور...». فتعمق في لغة القوم ومصطلحاتهم. وقد انعكس ذلك في قصائد كثيرة له، من خلال استخدام مفردات أو تعابير أو عبارات صوفية، أو لغة الإيحاء والإشعاع والرمز. كما استحضر بعض الشخصيات الصوفية. مما دعاه إلى تمثل بعض النماذج من تلك التجربة.

من نار الحب الأبدية. هاهو ذا أوغل في
السكر

وأصبح بي مجنوناً، وأنا أصبحت به.. أيضاً
مجنوناً، وأنا أصبحت به.. أيضاً
وكلانا مجنون سكران
يبحث عن وجه الآخر في الحان.

لقد استطاع البياتي أن يستوعب ملامح
التجربة الصوفية، ودلالاتها الفاعلة، وأن
يستخلص السمات الدالة والفاعلة في
هذه التجربة، وأن يتمثلها جيداً في شعره،
محملاً إياها بعض جوانب تجربته الشعرية
الخاصة، كما كان تصوف البياتي انعكاساً
لاستمرارية الغربة والنفسي. وقد استطاع
البياتي من خلال قصائده الصوفية، أن
يتحرر من ريقه الجسد، ليصل إلى عالم
المطلق، وأن يتحرر من قيد الذات، ليصل
همه بهموم الآخرين.

أشكال التناس في شعر البياتي..

تنوعت أشكال التناس لدى البياتي.
وهو وإن لم يخرج عن السائد المتداول لدى
الشعراء في زمنه، إلا أن الخصوصية كمنت
في طريقة تناوله لأشكال التناس، وتوظيفها
في النص الشعري، أما أشكال التناس فهي:
التناس الاقتباسي، التناس الإشاري، التناس
الامتصاصي، التناس الأسلوبية، تناس
الشخصيات. سنتناول في دراستنا هذه

استمع للنأي كيف يقص حكايته، إنه
يشكو آلام الفراق.

إن صوت النأي هذا نار لا هواء، فلا كان من
لم تضطرم في قلبه مثل هذه النار.
إن النأي يروي لنا حديث الطريق، الذي
ملأته الدماء، ويقص علينا قصص عشق
المجنون..

وتزخر مجموعات البياتي الشعرية بالكثير
من المفردات الصوفية، كالخمر، والساقى،
والثمل، والسكر، والغزاة، والحزقة. ففي
قصيدته (عين الشمس) يقول البياتي:
كلمني السيد والعاشق والمملوك/ والبرق
والسحابه/ والقطب والمريد/ وصاحب
الجلالة/ أهدي إلي بعد أن كاشفني
غزاة/.

إن الغزاة في الاصطلاح الصوفي
كناية عن الوصول إلى الحقيقة، أو الكشف
الإلهي.

ويحاول البياتي إخضاع تجربة جلال
الدين الرومي الصوفية لتجربته هو، إذ
تغدو (عائشة) البياتي رمز الحب الأبدي
عنده محبوبية جلال الدين الأثيرة. يقول
البياتي في قصيدته (قراءة في ديوان شمس
تبريز):

قالت عائشة للنأي الباكي: من يقتل هذا
الشاعر أو يعتقه

نموذجاً تناصياً واحداً، كمثال على ذلك، وهو (التناس الاقتباسي).

أ- التناس الاقتباسي؛

لا تنشأ عملية الإبداع من فراغ، إذ لا يمكن لأي مبدع أن ينطلق من الفراغ أو اللاشيء. والبياتي، كثيراً ما كان يستحضر بعض النصوص الشعرية إلى إغناء تجربته الشعرية الخاصة، وربطها بتجارب سابقة، تحمل بعض صفات التجدد والاستمرارية. إن كمأ غير قليل من شعر البياتي مقتبس من نتاجات سابقة. ويمكن أن نرد التناس الاقتباسي في شعره إلى ثلاثة أشكال:

١- التناس الاقتباسي الكامل

المنصص؛

وهو أن يعتمد الشاعر إلى نص مستقل ومتكامل بذاته، فيقتطعه من سياقه السابق، ويضعه في نصه اللاحق على حاله، من دون أن يغير في بنيته الأصلية. وسواء في ذلك أوضعه ضمن علامتي تنصيص أم لا. وأجلى نص شعري نجده في قصيدة البياتي (كلمات إلى الحجر). ففي المقطع الثالث منها المعنون ب(قال طرفة بن العبد) يقتبس البياتي أربعة أبيات من معلقة طرفة بن العبد. يقول البياتي:

«وما زال تشرابي الخمور ولذتي

ويبعي وانفاقي طريفي ومتلدي

إلى أن تحامتني العشيرة كلها

وأفردت أفراد البعير المعبد

فإن كنت لا تستطيع دفع منيتي

فدعني أبادرها بما ملكت يدي.»

٢- التناس الاقتباسي الكامل المحوّر؛

وهو أن يعتمد الشاعر إلى نص مستقل ومتكامل بذاته، فيقتطعه من سياقه، ويضعه في نصه اللاحق، بعد أن يغير في بنيته الأصلية، فيزيد فيها أو ينقص، ويقدم فيها أو يؤخر. ومن الأمثلة لدى البياتي قصيدته (النبوءة) يقول البياتي:

تأكل الحرة ثدييها إذا جاعت، وفي أرض

الملوك القراء

زهرة الدفلى على جدول ماء

تتعري في حياء

والبياتي في المقطع الشعري السابق، يقتبس مثلاً معروفاً: «تجوع الحرة ولا تأكل بثدييها».

٣- التناس الاقتباسي الجزئي؛

وهو أن يعتمد الشاعر إلى نص نثري أو شعري، فيقتطع منه عبارات، أو جملاً، أو تراكيب جزئية غير مكتملة، ويضعها في نصه اللاحق. وهذا النوع من التناس الاقتباسي موجود لدى البياتي في قصيدته (الجرادة الذهبية) يقتبس البياتي جزءاً من عجز بيت المعري المشهور:

وقد اعتمد البياتي في إثارته لوعي الناس والمجتمع على عنصر التعرّية. إذن، فإن للتناسق هنا فعلاً تحريضياً وتبهيهاً في آن معاً، حيث يخاطب البياتي فئة معينة، أو طبقة خاصة من المجتمع، كالعامل والفلاح والبرجوازي. يقول البياتي في قصيدته / محنة أبي العلاء /..:

«إذا أردتم سادتي، فالأرض لا تدور/
ولا يغطي نصفها الديجور/ ولا تضم هذه
القبور/ إلا الدمى ولعب الأطفال والزهور/
وكل ما كان وما يكون/ مقدر مكتوب/
فأنتم الأسياد/...»

والحقيقة إن هذا المقطع مرتبط بالمقطع الذي قبله وهو (الضفادع) الذي يتحدث فيه البياتي عن الضفادع أنصاف الرجال، أتباع السلاطين والحكام، غير أبهين بالطبقات الفقيرة الجائعة المسحوقة.

والبياتي/ المعري في بداية المقطع السابق (ولكن الأرض تدور) يظهر بأسلوب سافر مدعناً لهذه السلطة، فيقول مخاطباً هؤلاء الحكام والمتسلطين:

«إذا أردتم، سادتي، أقول/ ما قاله
الشاعر للسلطان/ عبر عصور القهر
والهوان/ فنحن بركان بلادخان/ وحورة
ليس لها أوان/...»

وإذا كانت الغاية من التناسق في كثير من

إن حزناً في ساعة القوت

أضعاف سرور في ساعة الميلاد

يقول البياتي:

بكي أبو العلاء

وهو يراني ميتاً حياً، وحيماً ميتاً في ساعة الميلاد.

ونستنتج مما سبق، أن جميع تلك الأنواع من التناسق الاقتباسي موجودة بكثرة في شعر البياتي، غير أن أكثرها حضوراً هو التناسق الاقتباسي الجزئي.

الخصائص الفنية للتناسق في شعر

البياتي..

تتنوع الخصائص الفنية للتناسق في شعر البياتي بتنوع موضوعاته، وآلية أو أسلوب الكتابة الفنية لديه. وقد برز هذا التنوع في الخصائص التالية: الترميز، الاعتماد على اللاشعور الجمعي، إثارة الوعي، إغناء الموقف وتعميق الفكرة. سنتناول موضوع إثارة الوعي كنموذج.

كان للانكسارات السياسية والاجتماعية والثقافية منذ النكبة عام /١٩٤٨/ حتى نكسة حزيران /١٩٦٧/ أثر كبير في توجيه شعر البياتي نحو الثورية والتمرد وفي طبع شعره بطابع الالتزام. وانطلاقاً من شعوره بواجبه، فقد توجه البياتي في كثير من قصائده مخاطباً وعي الملتقي وإحساسه.

١- فيما يخص النقد الغربي توصل الباحث إلى الإشارة، أن مفهوم التناص كان موجوداً بكثرة لدى كثير من النقاد، لكنه لم يظهر إلا على يد جوليا كرسنيفا، ثم اتسع ليشمل معظم المدارس النقدية الأدبية.

٢- أثبت البحث وجود مصطلحات نقدية وبلاغية عربية تحقق التناص مفهوماً.

وتحركت القراءة التحليلية لتكشف عن مدى تحقق ظاهرة التناص في شعر البياتي من خلال:

١- انفتاح شعر البياتي على مصادر ثقافية متنوعة.

٢- تعدد طرق حضور تلك المصادر لدى البياتي.

٣- هدف التناص في تجسير الطاقات الكامنة في تلك المصادر.

ولعلنا نستطيع بعد هذه الدراسة التناصية لشعر البياتي أن نسجل ما يلي:

١- تحمل معظم الإشارات التناصية دلالات الانبعاث والتجدد والثورة والمعاناة والألم.

٢- أحياناً تكون إشارات التناص من غير هدف أو غاية.

٣- تدرج طبيعة التناص لدى البياتي بين الوضوح والغموض.

شعر البياتي هي إثارة وعي الناس ومخاطبة عقولهم وضمايرهم، فإن ذلك لم يكن يظهر دائماً في صورة مباشرة، فالبياتي كثيراً ما كان يعرض بعض اللوحات، دون أن يعمد إلى أسلوب التقرير المباشر، ولعل هذا ما نجده في قصيدة (المرتزة) يقول البياتي:

«الشعارات التي تكنسها الريح/ على أرضفة الليل/ وأضواء الجوانيت/ ووعاظ السلاطين، ومداحو الملوك/ ذكروني بالطواويس التي باضت/ على الأوتاد/ في أعراس هارون الرشيد/...».

يظهر التناص في المقطع السابق من خلال استدعاء شخصيات: هارون الرشيد والبحجري وكافور والماليك، التي تحمل رموزاً سلبية لدى البياتي.

ولعلنا أدركنا، من خلال قراءتنا للنماذج الشعرية السابقة، أن الكثير من قصائد البياتي، تمتلك فعلاً شعرياً واعياً، هدفه التأثير في الوعي الاجتماعي، وجعله قادراً على البعث الدائم المتجدد، ومن ثم القضاء على أشكال القمع والاستلاب والظلم كافة.

الخاتمة..

حاول المؤلف في كتابه هذا، معالجة قضية التناص في شعر البياتي، من جانبين، نظري نقدي، وتطبيقي عملي. وقد توصل المؤلف في الجانب النظري إلى القضايا التالية:

التناسق بين النظرية والتطبيق

علم النفس السياسي». الكتاب من تأليف مجموعة من المؤلفين قام بترجمته الأستاذ «عبد الكريم ناصيف». يقع الكتاب في ٤٥٢/ صفحة من القطع الكبير. يتناول الكتاب في مجموعته ثلاثة ميادين فكرية هي: السياسة، السيكلوجيا، والثقافة، كما يحاول أن يستكشف أسس الثقافة الأحادية والتعددية.

المعجم النقدي في علم الاجتماع: صدر حديثاً عن الهيئة العامة السورية للكتاب، كتاب تحت عنوان «المعجم النقدي في علم الاجتماع» يقع الكتاب في جزأين، في حدود ١٠٠٠/ صفحة من القطع الكبير. الكتاب من تأليف الباحثين «ريمون بودون وفرانسوا بوريكو» قام بترجمته إلى اللغة العربية الأستاذ الباحث «وجيه أسعد». ينظم هذا المعجم ويجمع الأصناف الكبرى من الظواهر الاجتماعية مثل: الأيديولوجيا والدين والنزاعات، ونماذج أساسية في التنظيم الاجتماعي مثل: البيروقراطية والأحزاب. فضلاً عن مفاهيم رئيسة بعلم الاجتماع مثل: كاريزما، بنية، منظومة، إضافة إلى نماذج إرشادية، ومسائل نظرية أساسية مثل: البنيوية، السلطة، علاوة على قضايا ابستمولوجية مثل: معرفة، تبيؤ،...

- ٤- ترتبط إشارات التناسق بأيدولوجيته الاشتراكية الواقعية.
- ٥- إقبال قصائده بالرموز الأسطورية والدينية والتاريخية.
- ٦- التكرار الإشاري التناسقي في مواضع عدة من قصائده.
- ٧- أدى هذا التكرار إلى شيء من النمطية وعدم الجودة.
- ٨- تغير الدلالات التناسقية تبعاً للموقف أو الحالة النفسية الشعورية التي تسيطر عليه.

إصدارات

تاريخ الكتابة: صدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان «تاريخ الكتابة» الكتاب من تأليف «دونالد جاكسون». قام بترجمته إلى اللغة العربية الأستاذ «محمد علام خضر». يقع الكتاب في ٣٠٠/ صفحة من القطع الكبير. يعد المؤلف واحداً من رواد فن التخطيط في العصر الحديث، ورائداً من رواد أحياء اهتمامات فن الخط في الولايات المتحدة، ويعمل أستاذاً زائراً في عديد من الجامعات الأوروبية.

علم النفس السياسي: صدر حديثاً عن وزارة الثقافة السورية، كتاب تحت عنوان «

آخر الكلام

تاريخنا المقبل

و.ع.ي. القاسم
رئيس التحرير

تعالى منذ سنوات عديدة، وفي أكثر من بلد عربي، دعوات تطالب
بإعادة كتابة تاريخ العرب» وشكلت لجان اختصاصية، بعضها
كتب، وبعضها الآخر، ما زال يناقش ويدرس ويمحص، كما أن
بعض الباحثين وجدوا أن لديهم القدرة والعلم والمعرفة للقيام
بهذه المهمة الصعبة والحساسة لوحدهم على مبدأ «التاريخ يبدأ

من عندي»، فكتبوا ما كتبوا ونشروه في كتب ومجلدات ذكرتنا بتواليها (أبو الحسن المسعودي) المجموعة في كتابه «أخبار الزمان ومن أباده الحدثان». لقد تابعت هذا الموضوع بدقة، وكنت منذ أكثر من عشرين عاماً عضواً في إحدى لجانه، وقد وجدت أن بعض المطالبين بإعادة كتابة التاريخ، لا يفرقون بين «التاريخ بصفته حوصلة متجددة، مستمرة ومفتوحة للبحث والدراسة، وبين كتاب «التاريخ المدرسي» وقد تعاملوا مع «التاريخ» كأنه ملف قضية يفتح ويغلق حسب مزاجية من يقوم بالعمل فيه، فأبي تاريخ هذا الذي يحدد موعد مراجعته تحت الطلب، أو تفرض عليه مراجعة دورية بناءً على قرار اتخذ من جهة ما؛ وهل يحتاج المؤرخ إلى إذن مسبق لممارسة تخصصه أو مهنته أو بحثه؟ في الماضي، قبل قرون عديدة، لم يكن الفرق واضحاً بين التاريخ والقصص وحتى الأساطير، وقد احتاج التاريخ، في الغرب إلى قرون عديدة كي تظهر شخصية ويستقل ويقوم علماً كاملاً له أصوله ومناهجه وقواعده، وقد اتسع مجاله حتى شمل الزمن كله، ما مضى منه وما هو حاضر وما هو مقبل، وكذلك اتسع موضوعه وزاد عمقه حتى أصبح يشمل التجربة الإنسانية كاملة، فلم يعد يقتصر على ذكر الأحداث السياسية والعسكرية، بل شمل التطورات الاجتماعية والاقتصادية والعلمية والفنية، وأصبح اهتمام المؤرخ موجهاً إلى دراسة أحوال البشر عامة، وتطور الجماعة الإنسانية في مجموعها. ويتفق المؤرخون -اليوم- على اختلاف مدارسهم على أن موضوع التاريخ هو دراسة التجربة الإنسانية على وجه الأرض، وقد أعطى هذا الفهم آفاقاً جديدة للتاريخ الذي لم يعد يقترن في الأذهان بالماضي وحده، بل أصبح «حركة»، حركة الكون وحركة الأرض وحركة الأحياء والناس على سطح الأرض وما تستتبعه هذه الحركة الدائمة من تغير دائم، ومؤرخ

اليوم يدرس التاريخ كله دون أن يفرق بين ماضٍ وحاضر ومستقبل، فكله تاريخ واحد متصل لا يعرف التجزئة، وليست هناك حدود زمنية لعمل المؤرخ، وأهل التاريخ يدرسون الماضي على أنه تجارب الأمم فيما مضى من أحقابها التاريخية، لا على أنها تجارب مضت مع أمس دابر، فهي أجزاء أو حلقات من سلسلة التجارب الإنسانية التي لا تنتهي، والمؤرخ، على هذا، يدرس ما مضى ليزداد فهماً لما هو حاضر، ويدرس الحاضر على أنه الصورة التي وصل إليها الماضي في سيره مع الزمان وعليه فإن سياسة الحاضر هي التاريخ المعاصر، في حين أن تاريخ المستقبل يعبر عنه -اليوم- بلفظ التخطيط، فنحن إذ نخطط لمستقبلنا إنما نرسم خطوط تاريخنا المقبل..

لقد توسع مفهوم التاريخ إلى حد أنه من غير الممكن لأي منقطع لدراسة التاريخ أن يدرس ماضي الإنسانية وحاضرها كله ويضيف إلى ذلك توقعاته لاحتمالات المستقبل، وهو -مهم ابلاغ من إخلاصه لهذا المطلب- غير بالغ منه إلا الشيء اليسير، لأن الميدان شاسع والإحاطة به تدخل في نطاق المستحيل..

هذه النظرة الشمولية للتاريخ، باعتقادي، غابت عن أذهان لجان إعادة كتابة تاريخ العرب، وعن بعض المؤرخين الذين كتبوا في هذا المجال ونشروا دراسات مطولة شابها الانتقاء والاجتزاء والتحريف والتنظير الذي يفتقر إلى «ديناميكية» البحث العلمي، إلى درجة أن من يقرأ ما كتب أصبح يعتقد أن التاريخ لا وجود له إلا في ذهن المؤرخ الذي كتبه، وهذا أخطر أنواع الكتابة التاريخية.





اللوحة: حمص القديمة

الفنان: وليد الشامي / حمص 1949

تمثل هذه اللوحة إحدى انعطافات تجربة الفنان وليد الشامي الحاضرة في التشكيل السوري منذ حوالي أربعين عاماً. فهذا الفنان الذي مارس التصوير الزيتي قبل دخوله كلية الفنون الجميلة بجامعة دمشق مطالع سبعينيات القرن الماضي. ورغم تخصصه بفن الحضر المطبوع، إلا أنه عاود مسيرة التصوير الزيتي عقب تخرجه منتصف السبعينيات ويتابعها باجتهاد حتى اليوم.

أقام الفنان العديد من المعارض الفردية داخل سورية وخارجها، ولوحته لا تغيب عن المعارض الجماعية الدورية، وقد صار لهذه اللوحة مفرداتها وأسلوبها ومقوماتها الخاصة، غير أنها دائمة التملل والإضافة والتجديد، لكن في الإطار العريض لشخصية وليد الشامي الفنية.

تنتمي اللوحة المنشورة إلى جانب هذا النص، إلى المرحلة ما قبل الأخيرة في تجربته، حيث تحلل فيها قليلاً، من سطوة محاكاة الواقع الحري، ليعيد تشكيله فوق سطح اللوحة، بشكل جديد، ورؤية تمهد لمرحلة أخرى، يشغل عليها الآن، تنحو نحو نوع من التجريد الحريص على ألا يتخلى عن إشارات الواقع ورموزه، التي توفر للمتلقي إمكانية التواصل مع العمل الفني وقراءة جوانب منه.

يتألف تكوين اللوحة من المئذنة القديمة، والكتل المعمارية المبعثرة حولها، وهو أقرب إلى المثلث المستقر على إحدى زواياه، ما يخلق حركة وحيوية لافتة، ترد عليها، وتتناغم معها، الإشارات الشفيفة، لكتل معمارية زرعهما الفنان الشامي في أرضية اللوحة، ليمنن كتلة التكوين ويوازياها، وليعمق تعبير عناصرها ومفرداتها.

تقوم لوحة الفنان الشامي على ثراء لوني لافت في حيويته وتدرجاته الفائقة الانسجام والتوافق. وهو ميال بشكل عام للألوان الزرقاء والبنيّة وتدرجاته التي يطرزها بقليل من الأبيض والأخضر، ويحرص دوماً على بعثتها فوق كامل جسد اللوحة، زارعاً بين ثناياها، مساحات غامقة، أو خطوط صلبة مسحوبة من البنية اللونية نفسها، بهدف تقوية حضور معمارها في الفراغ، وتأكيد ماهية الأشكال والعناصر، لذلك يمكن القول إن وليد الشامي يرسم ويلون ويقيم عمارة لوحته باللون ومن خلاله.



فرقة أورنيينا في الأسبوع الثقافي السوري بالجزائر

في العدد القادم:

- «بوزيدون» أول فيلسوف وعالم موسوعي من سورية.
- التثاقف عبر التباين الحضاري.
- وظيفة الأدب.
- جبران فيلسوف الألم والمحبة
- الدلالات الإنسانية المعاصرة في مفهوم الاغتراب.